ADRIAN-PAUL ILIESCU

ETICĂ SOCIALĂ ŞI POLITICĂ

ARS DOCENDI 2007
UNIVERSITATEA DIN BUCUREŞTI

SUMAR

De ce ar fi necesar să intervină etica în sfera socială şi politică? Cel mai bun răspuns scurt a fost furnizat de scriitorul englez Evelyn Waugh:

„Civilizaţia nu are o forţă a sa proprie, dincolo de cea pe care o primeşte din interior. Ea este asaltată tot timpul şi e nevoie de cea mai mare parte a energiilor omului civilizat pentru a o menţine în funcţiune [. . .]. Barbaria nu este niciodată definitiv învinsă; în condiţii propice, bărbaţi şi femei care par foarte normali vor comite toate atrocităţile imaginabile. Pericolul nu vine doar din partea huliganilor obişnuiţi; suntem cu toţii recruţi potenţiali ai anarhiei. Este nevoie de eforturi nedomolite pentru a-i face pe oameni să trăiască împreună în pace [. . .] Odată deschise închisorile mentale, orgia se dezlănţuie"

Evelyn Waugh

Aceste rînduri profetice au fost scrise în 1934, cu doar cîţiva ani înainte de dezlănţuirea barbariei iniţiate de fascism, intensificate pe tot parcursul celui de-al doilea război mondial şi continuate, după încheierea lui, de regimurile totalitare, ale Stîngii (comuniste) sau ale Dreptei (militariste).

/1/ CE ESTE ETICA SOCIALĂ ŞI POLITICĂ?

/1.1/ La originea preocupărilor politice şi morale stă sentimentul sau intuiţia de foarte largă răspîndire că *oamenii nu pot trăi oricum*: nu orice fel de viaţă este o viaţă omenească, viaţă demnă de un om. Anumite tipuri de viaţă sunt respinse ca «animalice» sau «sălbatice», ca fiind «din junglă» sau «barbare»; sentimentul obişnuit ne sugerează că acestea trebuie respinse, că oamenii ***trebuie să trăiască aşa cum este bine.*** Teoria politică (în varianta sa de teorie normativă) şi etica au ceva comun: cercetează *viaţa bună* sau *viaţa bine trăită.* Nu este însă aici vorba de viaţa bună în sensul de «confortabilă», «agreabilă», «îmbelşugată»; ci este vorba de *viaţa aşa cum trebuie să fie trăită*, viaţa «corectă», «justă» sau «fair», demnă de a fi trăită.

În trecut, se considera că morala (în accepţia sa obişnuită, tradiţională) explorează ce înseamnă *a trăi aşa cum este bine* în sfera *privată* (personală), iar teoria politică cercetează ce înseamnă *a trăi aşa cum este bine* în sfera *publică* (socială, instituţională). Unii istorici ai ideilor afirmă că cele două domenii ar fi fost totdeauna legate logic între ele; de exemplu, Isaiah Berlin susţine, în cartea sa *The Crooked Timber of Humanity*, că însăşi filosofia politică nu este decît *etică aplicată societăţii.* În orice caz, etica socială şi politică este o specialitate contemporană care transcende acea diviziune tradiţională, pe de o parte aplicînd metodele şi conceptele eticii pentru a investiga viaţa socială şi politică, pe de alta explorînd experienţa socială şi politică, viaţa publică cu problemele şi situaţiile ei, pentru a trage concluzii etice noi.

În comunităţile umane, problema principală rămîne deci aceea de *a trăi aşa cum este bine*. Dar cine stabileşte acest model de *viaţă bine trăită*, de unde putem afla *cum este bine* (să trăim), sau ce este *binele*?

În societăţile vechi, tradiţionaliste, exista cîte o unică doctrină canonică din care decurgea ce este bine şi ce este rău, cum trebuie să se comporte oamenii, cum trebuie să se desfăşoare treburile publice. Spre exemplu, la vechii greci „valorile de bază ale societăţii erau date, predeterminate şi la fel era locul omului în societate, precum şi privilegiile şi datoriile ce decurgeau din statutul său" (M. I. Finlay, *apud* A. MacIntyre, *After Virtue*). Omul liber, sclavul, femeia etc. aveau fiecare cîte un atare statut, şi era bine fixat prin tradiţie ce drepturi şi îndatoriri au, ce este bine/rău pentru ei. Fiecare avea *rolul* său precis determinat.

Cultul normei (legii, obiceiului, tradiţiei şi chiar al comenzii date de 'stăpîn') era caracteristic comunităţilor din vechime. Percepţia dominantă era următoarea: existenţa omenească normală este cea *normată* (guvernată de legi şi norme); existenţa *anomică* (*anomia* desemnează starea de fapt în care legile şi normele nu mai există sau nu mai sunt respectate) este neomenească, malefică şi înspăimîntătoare. "Orice individ şi orice popor avea un *nomos*, un corp de obiceiuri şi convenţii care îl identifica. Oricine se rupea de *nomos*-ul său trebuia să fie de plîns şi, de asemenea, să stîrnească frica, aşa cum trebuia să fie de plîns şi să stîrnească frica 'nelegiuitul' sau 'cel fără stăpîn' din Evul Mediu. Tragedia greacă este plină de crize ale relaţiei individului cu familia, strămoşii şi *nomos*-ul. *Anomia* era temuta stare a fiinţei lipsite de orice convenţii, amorale". (Nisbet, [1982], p. 12).

La fel stăteau lucrurile şi în vechile societăţi creştine: Dumnezeu a fixat ce este bine şi ce este rău (prin poruncile sale), a fixat un loc şi rol pentru fiecare, a prescris moduri conduită, de organizare socială (roluri, ierarhie socială, dreptul divin al regilor ca urmaşi ai lui Adam etc). Respectarea poruncilor însemna *virtute* (bine), încălcarea lor însemna *păcat* (rău).

Dezvoltarea doctrinelor politice şi morale ia amploare în perioada modernă tocmai pentru că acest tradiţionalism îşi pierde audienţa şi forţa de dominaţie. Oamenii nu mai iau ca de la sine înţeles faptul că binele se reduce la porunca biblică şi răul la ceea ce este contrar ei, că organizarea şi rolurile sunt cele prescrise de cărţile sacre. Ideile de bine-rău, corect-incorect, drept-nedrept etc. sunt confruntate cu experienţa, interpretate pe baza unor principii teoretice şi modele ideale, sunt analizate raţional, supuse criticii pe baza argumentelor etc. Rezultatul este diferenţierea opiniilor, apariţia unei multitudini de concepţii despre bine-rău. Un consens *complet* nu mai există. Dar societatea nu poate exista fără un *minim de consens* asupra binelui-răului, fără reguli de conduită şi fără obligaţii sau norme.

/1.2/ **Obligaţiile morale.** Viaţa socială este marcată de prezenţa obligaţiilor: practic, nu există societate omenească lipsită de elemente normative (de obligaţii de un tip sau altul). Obligaţiile joacă un rol decisiv în modelarea relaţiilor interumane: „în condiţiile unei informaţii limitate şi ale unei puteri restrînse de calcul, constrîngerile reduc costurile interacţiunii" dintre oameni (North [2003], p. 38). Printre cele mai familiare tipuri de obligaţii, se află obligaţiile *legale* (create de lege), obligaţiile *contractuale* (create de anumite contracte sau înţelegeri între persoane, grupuri sau instituţii) şi (eventual) obligaţii *religioase*. Majoritatea oamenilor recunosc însă că, pe lîngă aceste două tipuri de obligaţii, există şi un alt tip: *obligaţiile morale*. Importanţa acestora este mult mai mare decît s-a crezut anterior (vezi mai jos, paragraful *Importanţa eticii sociale şi politice).*

Deşi se intersectează frecvent cu obligaţiile legale, obligaţiile morale nu sunt create de legi; dimpotrivă, de regulă ele preced legislaţia: Edmund Burke atrage atenţia încă de la sfîrşitul sec. XVIII, că "moravurile sînt mai importante decît legile. De moravuri depind, în mare măsură, legile".

Deşi au legătură cu contractele şi înţelegerile dintre oameni, ele nu sunt neapărat contractuale (nu rezultă neapărat din contracte sau înţelegeri făcute explicit între oameni). Obligaţiile morale au deseori un caracter tacit sau implicit, «se subînţeleg». Cu toate acestea, există şi teorii ce încearcă să fundamenteze morala pe tipuri speciale de contracte (contractul social).

Deşi se înrădăcinează cu timpul prin tradiţii, obligaţiile morale nu provin totdeauna dintr-o tradiţie şi nu se confundă cu ceea ce „se obişnuieşte": există şi obligaţii morale noi, ce apar şi se fixează fără legătură cu «cutumele» sau «obiceiurile» şi chiar împotriva acestora.

Deşi se aseamănă frecvent cu unele datorii religioase (prin caracterul lor «spiritual»), obligaţiile morale nu sunt neapărat obligaţii de tip religios: există etici

religioase, dar există şi etici laice (fără caracter religios). În cea mai mare parte, etica modernă nu se mai fundamentează pe religie.
Obligațiile morale (ca şi principiile morale, valorile morale, regulile morale) fac obiectul eticii.

1.3 Problematica etică. Ca şi alte componente ale ştiinţei sau filosofiei, etica nu cuprinde o singură disciplină, ci un ansamblu de discipline. Toate aceste discipline vizează *problematica etică*, adică o vastă sferă de dezbateri ce au în comun preocupări pentru:

- ce este *bine* şi ce este *rău* (în conduita umană şi în aranjamentele sociale, în raporturile interindividuale sau intergrupuri, în instituţii etc.)
- ce este *corect* şi ce este *incorect* (dar nu din punct de vedere juridic sau administrativ, nici din punct de vedere strict tehnic, ci dintr-un punct de vedere principial general, punctul de vedere *moral*); sau ce este *fair* şi ce este *unfair*
- ce *se cuvine* şi ce *nu se cuvine* (într-o societate civilizată), cum *trebuie* să se comporte, sau ce *trebuie* şi ce *nu trebuie* să facă un om corect, un grup, o instituţie

[sensul expresiilor *trebuie* - *nu trebuie* din etică nu coincide cu sensul aceloraşi expresii în ştiinţele formale sau ale naturii: de exemplu, în logică *trebuie să aibă loc p* implică *p este adevărat (are loc p)*; dimpotrivă, în etică, „*trebuie* să te comporţi aşa" nu implică faptul că te comporţi într-adevăr aşa, ci numai faptul că *ar trebui* să te comporţi aşa – legile logicii sau ale naturii nu pot fi încălcate, dar obligaţiile morale pot fi încălcate sau ignorate de către unele persoane sau grupuri]

- ce este *acceptabil* şi ce este *inacceptabil* (ce nu trebuie *blamat* şi respectiv ce trebuie *blamat*, în mod obiectiv şi raţional, nu în sens strict personal şi subiectiv)
- *obligaţii* şi *drepturi* (nu în sens strict juridic sau instituţional, ci într-un sens general-uman sau social de ordin general); acest sens este sugerat de întrebarea: ce *datorii* au oamenii, ca oameni sau ca membri ai unei comunităţi, între ei? *Drepturile* pot fi incluse şi ele printre datorii, deoarece „oricărei datorii îi corespunde un drept" (Kant [1991], p. 229; şi, aşa cum au arătat diverşi teoreticieni (de exemplu, Joseph Raz), drepturile unei persoane se concretizează în faptul că ele crează datorii ale altora faţă de acea persoană
- *normele* şi *regulile* ce trebuie să funcţioneze într-o comunitate demnă de acest nume; viaţa civilizată (şi raţională) nu se poate lipsi de norme şi reguli – căci „dacă dorim să trăim conduşi de raţiune, va trebui să urmăm reguli şi principii; căci aceasta înseamnă a fi raţional" (Isaiah Berlin [1996], p. 69).

Disciplinele eticii se deosebesc însă între ele prin unghiul de abordare, metodele folosite, aspectele de interes special etc.

Aceste discipline sunt înrudite, între ele se fac transferuri de concepte, metode şi idei, dar fiecare dintre ele se specializează într-o direcţie diferită.

/1.4/ Sfera eticii

/1.4.1/ Etica se poate divide în

Etică teoretică (cercetarea problemelor etice din perspectivă teoretică sau filosofică, sub aspect principial sau abstract, pur conceptual)

Etică aplicată (cercetarea problemelor eticii din perspectiva unor situații concrete sau cazuri speciale, reale, posibile sau imaginare, cu care se confruntă oamenii și comunitățile)

Etica aplicată studiază fie aspecte morale ale conduitei umane individuale și ale sferei private (etica individuală), fie aspecte ale conduitei umane colective sau ale sferei publice (etica socială).

Etica *individuală* are tangențe speciale și legături logice cu ontologia vieții interioare (de exemplu, cu problematica libertății voinței sau a raționalității), antropologia filosofică, axiologia, teoria alegerii raționale, psihologia individuală. Etica individuală se ocupă de raportarea persoanei la drepturile și obligațiile sale (morale), și implicit de raporturile interpersonale (sub aspect moral).

Etica *socială*, în schimb, are conexiuni precumpănitoare cu ontologia socială, filosofia politică, filosofia economiei, teoria (sau logica) acțiunii colective, teoria politicilor publice, psihologia socială, teoria instituțiilor etc. Ea vizează raporturile dintre diverse grupuri economice, sociale, etnice, de vîrstă, de sex, dintre generații, dintre instituții și persoane, dintre națiuni și state, sub aspectul drepturilor și obligațiilor (morale) reciproce sau a felului în care se distribuie aceste drepturi și obligații între grupurile ce participă la o viața comunitară.

În linii mari, analiza aspectelor morale ale conduitelor colective sau publice, ale vieții de grup, de comunitate, cad în sfera eticii economice și sociale. Sintetic spus,

/1. 4. 2/ Obiect

> ***Etica socială* se ocupă de întemeierea și distribuirea drepturilor și a obligațiilor morale la nivel social, între diverse grupuri: grupuri economice, sociale, etnice, generaționale, de vîrstă, de sex etc.**
>
> ***Etica politică* se ocupă de funcționarea drepturilor și obligațiilor morale în sfera politică, de distribuirea acestora între cetățeni (pe de o parte) și politicieni sau funcționari publici (pe de alta), de corectitudinea raporturilor dintre instituțiile politice și cetățeni, dintre grupuri politice sau partide etc.**

Etica socială și politică, deși s-a constituit *ca disciplină academică* destul de tîrziu, nu este cîtuși de puțin o preocupare recentă sau specializată. Dimpotrivă, interesul pentru obligațiile morale valabile în societate și în viața politică este extrem

de vechi şi de larg răspîndit. De multe ori, găsim în publicistică şi în literatură, ca şi în alte domenii culturale, preocupări intense de acest tip. La noi, Mihai Eminescu, I. L. Caragiale, C. Rădulescu-Motru, Tudor Arghezi, Camil Petrescu, I. D. Sîrbu şi mulţi alţi scriitori au comentat şi criticat diverse aspecte ale moravurilor sociale şi politice (vezi şi textele de comentat de la sfîrşitul acestui capitol).

Etica individuală şi etica socială nu sunt separate în mod absolut. De cele mai multe ori, o problemă de etică aplicată are şi aspecte vizînd individul, şi aspecte vizînd sfera publică.

De exemplu. *Avortul* poate fi privit din punct de vedere individual sau familial (moralitatea deciziei personale de a avorta sau de a contribui la avortul unei persoane) dar şi din punct de vedere social (moralitatea politicilor demografice, moralitatea legislaţiei privind avortul, a alocării de resurse bugetare pentru spitale în vederea asigurării de avorturi, educaţia şi planificarea familială etc.). *Minciuna* poate fi privită ca eşec moral personal, dar (în cazul oamenilor politici sau al funcţionarilor publici) şi ca problemă publică, ca ţintă pentru politici de asigurare a transparenţei, a informării corecte sau a prevenirii manipulării opiniei publice. *Incorectitudinea* (concretizată, bunăoară, în nerespectarea propriilor promisiuni sau datorii morale) are fireşte o dimensiune individuală binecunoscută: opinia noastră despre cineva este puternic influenţată de corectitudinea/incorectitudinea dovedită de persoana în cauză; dar, în cazul persoanelor ce îndeplinesc funcţii publice (politicieni sau funcţionari publici), corectitudinea/incorectitudinea are importante efecte sociale, consecinţe în viaţa publică etc., care fac obiectul eticii politice.

Etica socială şi politică este o etică aplicată, în sensul că ea apelează la concepte, idei şi argumente ale eticii teoretice, pe care le aplică unor contexte de viaţă socială, viaţă publică, viaţă politică etc. Dar ea nu este în nici un caz doar o simplă ilustrare a ideilor eticii teoretice, şi nu derivă pur şi simplu (deductiv) din aceasta, subordonîndu-se concluziilor ei. Dimpotrivă, prin experienţa pe care o acumulează şi analizează, prin cazuistica pe care o oferă, prin analizele specifice pe care le face asupra unor situaţii tipice sau relevante (studii de caz), etica socială şi politică se profilează ca domeniu specific, cu un extrem de bogat material documentar, cu intuiţii proprii, fiind deci aptă să inspire, să îmbogăţească şi să ghideze etica teoretică. Cazurile analizate de ea nu se adaugă doar ca ilustrări la concluziile eticii teoretice, ci constituie teste pentru acestea: «În cele din urmă, orice regulă etică trebuie testată prin confruntare cu cazuri reale» (Stephen Gillers, 1989).

De multe ori, tocmai dilemele, situaţiile, problemele şi cazurile de etică socială sau politică sugerează distincţiile importante, conceptele şi argumentele, sau chiar concluziile de ordin teoretic pe care le poate prelua etica teoretică.

/1.5/ Este loc pentru etică în viața publică?

/1.5.1/ În diverse cazuri, în mod sincer sau în mod interesat, se neagă posibilitatea sau oportunitatea aplicării normelor etice în viața socială şi mai ales în politică. Se pretinde uneori că viața socială este domeniul luptelor de interese între grupuri («lupta de clasă», conform teoriilor comuniste; lupta între cel puternic şi cel slab, conform darwinismului social; conflictul dintre elite şi mase, în varianta elitistă), şi nu al moralei. De asemenea, extrem de frecvent se susține teza că nu este loc de morală în politică (unde fiecare îşi urmăreşte interesul, sau caută să obțină *puterea*, apărîndu-şi cu orice preț clanul, partidul etc.), şi nici în relațiile internaționale (unde fiecare putere îşi urmăreşte interesele sau caută supremația). Se afirmă chiar că «totul este permis» (deci morala este superfluă) în conflictele sociale sau politice, în războaie şamd. Uneori, aceste afirmații sunt rezultatul decepțiilor (celor care au constatat că normele morale nu sunt respectate şi chiar au suferit din această cauză). Dar aici se face o confuzie între necesitatea şi succesul practic al eticii sociale şi politice: încercările de a impune norme morale în practica reală eşuează adesea, dar aceasta nu înseamnă că aici nu se aplică (nu sunt necesare) normele şi principiile morale.

A susține că morala nu are sens în sfera socială sau politică (deoarece aici se produc frecvent încălcări sau ignorări ale normelor, deoarece aici există conflicte ce exclud eleganța etică) ar fi similar cu a susține că justiția nu are sens deoarece oricum există numeroase infracțiuni. De fapt, pe măsură ce o comunitate se civilizează, considerentele morale tind să joace un rol din ce în ce mai mare (ceea ce nu înseamnă însă că orice comunitate civilizată intelectual şi tehnic este şi intens morală!).

În multe alte cazuri, pretenția că etica nu are ce căuta în societate sau politică este expresia unor interese de a aboli (temporar măcar, sau tacit) anumite principii sau norme morale. Atitudinile de acest tip sunt extrem de periculoase pentru lumea civilizată. Cele mai grave fenomene (teroarea politică, genocidul, exterminarea războaiele) sunt «justificate» pe baza premisei că (din diverse motive) etica nu se mai aplică... Acestor pseudo-justificări trebuie să li se răspundă că *etica se aplică totdeauna, şi nu numai în anumite situații speciale.*
Chiar şi în cazuri extreme (război, epidemie distrugătoare, cataclism, naufragiu etc. anumite cerințe etice rămîn relevante şi pot fi ridicate în fața celor implicați, în ciuda «circumstanțelor excepționale» existente.

Pentru a înțelege importanța eticii sociale şi politice, trebuie rememorat faptul că marile tragedii umane ale secolului XX au fost caracterizate tocmai de *abolirea eticii* şi de instalarea *decizionismului.*

/1.5.2/ *Decizionismul* este o atitudine şi o politică de impunere (sub diferite pretexte teoretice, religioase sau politice) a unor decizii arbitrare din punct de vedere rațional însă convenabile unui grup, unei națiuni sau unei organizații (favorabile intereselor acestora) drept decizii justificate, necesare, urgente, *indiferent ori mai presus de*

recomandările eticii (şi, adesea, chiar de cele ale dreptului intern sau internațional). Deciziile oportune sau utile pentru anumiți agenți sunt hipostaziate în decizii corecte, utile, adecvate, în ciuda ideilor morale care le-ar invalida.

Urmărind maximizarea spațiului discreționar (al libertății nestînjenite de acțiune), decizionismul nu poate să nu intre în conflict cu restricțiile etice; pentru a scăpa de cenzura acestora, el tinde să conteste valabilitatea moralei obişnuite, aplicabilitatea ei în diverse contexte, oportunitatea conduitei modelate etic. «Regulile nu sunt totdeauna aplicabile sau utile; este nevoie de decizii adecvate, chiar dacă ele încalcă unele reguli, căci numai aceste decizii pot salva situația» – sub diverse forme, acesta este raționamentul la care recurge decizionismul.

De exemplu, comuniştii impuneau deciziile lor (favorabile doar anumitor grupuri sau organizații politice), în ciuda recomandărilor etice pe care, de altfel, le minimalizau ca fiind emanații ale unor doctrine inacceptabile, «vetuste» etc: etica creştină, «etica burgheză»; de asemenea, şi în ciuda normelor juridice pe care le ignorau ca fiind ale «dreptului burghez», pretins a fi «reacționar». Ei pretindeau că deciziile lor, chiar dacă aflate în contrast cu aceste etici sau cu sisteme încetățenite de drept, se justifică «ştiințific», fiind dictate de «materialismul dialectic şi istoric», de socialismul «ştiințific», de «mersul istoriei» etc. De fapt, era vorba de decizii *arbitrare moral*, deduse dintr-o filosofie speculativă, utopică, a istoriei, din teze pseudo-ştiințifice şi din interpretări discutabile ale experienței sociale. Ideea «luptei de clasă» era şi ea invocată in vederea negării existenței unui consens moral constrîngător.

În mod analog, fascismul dezvoltă amplu decizionismul, pe care îl susține propagandistic cu o pseudo-teorie de sorginte social-darwinistă (teoria luptei pentru existență, a superiorității celui mai puternic, a luptei necondiționate pentru supraviețuire, a supremației de rasă etc). Aşa cum doctrina comunistă absolutizează «lupta de clasă» pentru a-şi justifica atentatele la normele morale încetățenite, doctrinele fasciste (şi teoriile asociate lor) absolutizează contrastul «prieten-duşman», pentru a eluda orice constrîngeri etice: «în fața unui duşman de moarte, nu există decît luptă necruțătoare, nerămînînd loc pentru reticențe morale». În numele acestei ideologii primitive, au fost decretați drept «duşmani» şi supuşi unor practici de exterminare (ale naziştilor) evreii, slavii (mai ales cei din est, de pe teritoriul fostei URSS), țiganii, comuniştii, homosexualii etc.

Şi diversele mişcări teroriste îşi ascund decizionismul sub perdeaua de fum a unor considerente sociale, naționale sau religioase, care – pretind ele – ar justifica actele teroriste *în ciuda aspectelor lor morale condamnabile*. Se pretinde, de exemplu, că nedreptățile şi abuzurile istorice, sociale sau naționale, or anumite comandamente politice sau religioase, din perspectiva cărora alții sau altele (cetățeni, state, națiuni) apar drept efigii ale Răului, ar îndreptăți actele teroriste. Fanatismele sunt totdeauna indiferente la etică şi favorabile decizionismului.

Regimurile dictatoriale recurg sistematic la decizionism. Dar nu numai ele. În anumite situații, diversele mari puteri sau superputeri au recurs, și recurg și azi, la decizionism, pretinzînd că interese naționale urgente sau probleme internaționale grave (crize, pericole acute etc.) justifică ignorarea dreptului și a eticii relațiilor internaționale. În acest mod, deciziile arbitrare, interesate, ale acestora sunt prezentate drept corecte, utile, necesare, în ciuda faptului că ele contravin normelor etice general admise pe scena internațională.

Înțelegerea logicii normelor morale aplicabile în societate, în politică și în relațiile internaționale, cunoașterea eticii sociale și politice, sunt necesare tocmai pentru ca libertatea discreționară de acțiune (libertatea unora de a face pur și simplu ceea ce vor, libertatea «bunului plac» al cuiva) și decizionismul să fie contracarate, pentru ca pretextele și pseudo-justificările decizionismului de diverse nuanțe să poată fi respinse argumentat.

/1. 5. 3/ Dar etica socială și politică nu este numai un tip de exercițiu intelectual care înarmează mințile împotriva unor doctrine periculoase, ca decizionismul. Ea permite și rezolvarea unor probleme în aparență insolubile.

De exemplu, date fiind interesele diferite ale unor grupuri economice și sociale diferite, apar situații de conflict ce necesită recursul la judecata morala:

„Suppose that a specific improvement in public health services is being contemplated, where it is understood that the extra costs will be met by a general increase in rates of income taxation. Typically the rich will lose more from higher income taxes than they will gain from better public health services whereas the poor will gain more from the improvements in those services than they will lose from having to pay a little more income tax. In the absence of ethical value judgments, there is no way to weigh the gains of the poor agains the losses of the rich in order to decide which are more important and so whether such a policy change is desirable or not." **Peter J. Hammond** (European University Institute and Stanford University), *Ethics, Distribution Incentives,Efficiency and Markets* (conferință din 1990).

S-ar putea propune ca deosebirile politice dintre grupuri (decurgînd din **deosebiri de** interese) să fie dezbătute și depășite nu prin apel la judecăți morale, ci prin ***negociere***. Dar nici atunci nu se poate elimina nevoia de etică, deoarece vor fi necesare **reguli morale** ale negocierii. Chiar negocierile, contractele, arbitrajele și aplicarea legii **ridică sistem**atic probleme etice și deci necesită analiza morală. Așadar, de abordarea **chestiunilor** morale, de stabilirea unor reguli morale pentru relațiile dintre grupuri, nu **se poate scăpa.**

/1. 6/ Specificitatea eticii sociale

Etica socială are o problematică specifică, şi majoritatea temelor ei sunt marcate de trăsături specifice ca:

- responsabilitatea colectivă (majoritatea deciziilor în sfera socială au caracter colectiv, fie pentru că sunt luate de organisme colective fie pentru că sunt adoptate de lideri ce reprezintă instituţii, grupuri şi colective)
- pulverizarea responsabilităţii (ca urmare a caracterului colectiv al responsabilităţii, se produce sistematic o pulverizare a răspunderii, deci şi o diminuare a ei: fiecare este puţin responsabil dar nimeni nu este în mare măsură responsabil de o decizie – vezi, în acest sens, Hoffman [2001], pp. 117-122)
- logica specifică relaţiilor de grup (ilustrată de probleme cum sunt dilema blatistului, «tragedia bunurilor publice» ş. a.)
- implicarea masivă a instituţiilor şi a organizaţiilor, a aranjamentelor sociale, care joacă un rol decisiv în viaţa socială şi împing în plan secund aspectele pur individuale ale moralităţii
- amploarea efectelor (majoritatea deciziilor sau problemelor din etica socială au afecte ample, afectează multe persoane şi, de obicei, multe persoane deodată; ele vizează grupuri întregi, organizaţii, instituţii)
- distribuirea diferită a consecinţelor faţă de responsabilităţi (consecinţele sunt suferite de unele grupuri sociale, deşi responsabilităţile pentru fenomenul ce le-a generat aprţin altor grupuri); este un lucru de multă vreme binecunoscut că, în politică de exemplu, erorile unora (politicieni, oameni de stat) sunt sursele unor consecinţe suportate cu precădere de alţii (grupuri sociale sau persoane individuale); politicianul român P. P. Carp spunea, în acest sens, încă în 1868:

  > „Nenorocirea este că greşelile comise de guverne nu cad asupra celor ce le-au comis, dar de multe ori asupra bietului popor, care fără voia lui trebuie să sufere acele guverne".

Etica economică şi socială este deci o componentă a eticii aplicate, vizînd problematica specifică vieţii economice şi sociale, vieţii publice, activităţilor de grup sau de interes public.

N.B. Viaţa economică este ea însăşi o parte a vieţii sociale, dar uneori se face specificarea distinctă „etică economică" deoarece problemele etice ale sferei economice au un specific aparte şi ocupă un loc important.

/1. 7/ Domenii ale eticii economice, sociale şi politice

Principalele domenii ale eticii vieţii publice sunt:

- Etica aranjamentelor sociale fundamentale (constituţionale etc.)
- Etica economică: 1. etica raporturilor dintre grupuri economice, dintre *angajatori şi angajaţi*, dintre *iniţiativa privată* (de pe piaţa liberă) şi *furnizarea*

publică (instituționalizată, de stat) *a unor bunuri sau servicii*, precum și etica raporturilor dintre *bogați* și *săraci*; 2. etica afacerilor, sau «a corporațiilor» (Business ethics)

- Etica politică (inclusiv Etica relațiilor internaționale)
- Etica raporturilor interetnice și interrasiale
- Etica intergenerațională
- Etica raporturilor dintre sexe
- Eticile profesionale (deontologiile specifice fiecărei profesii sau fiecărui domeniu: există, bunăoară, etică juridică, etică medicală, etica funcționarului public, o etică a activităților polițienești, o etică a mass mediei, o etică a activităților IT și a Internetului șamd)
- Bioetica
- Etica raporturilor om-natură (de exemplu: domeniul problematic numit de obicei „*Drepturile animalelor*", sau etica păstrării biodiversității naturale)

Această clasificare nu este unica posibilă și nu are caracter rigid. De exemplu, raporturile dintre grupurile economice sunt într-o anumită proporție incluse și în etica aranjamentelor fundamentale, și în etica economică; sau bioetica se intersectează parțial cu etica raporturilor om-natură ș.a. m. d.

Există și alte clasificări ale problematicii etice, care pot cuprinde și alte componente sau componente ce intră (în clasificarea de mai sus) la capitole diferite. De exemplu, *Bioetica* cuprinde componente incluse în diverse domenii ale clasificării de mai sus: etica alocării resurselor pentru asistența medicală, ce ține de etica politicilor publice și chiar a aranjamentelor sociale fundamentale; deontologia medicinei, ce ține de eticile profesionale; drepturile animalelor, ținînd de etica raporturilor om-natură etc; de asemenea, bioetica poate cuprinde și componente ale eticii individuale (problematica euthanasiei sau a avortului).

/1. 8/ Rolul eticii sociale și politice

/1.8.1/ De ce se simte nevoia unei etici economice și sociale?

Primul răspuns este că etica economică și socială este necesară pentru aceleași motive pentru care este în general necesară etica: viața oamenilor nu se poate desfășura normal și pașnic fără existența unor norme (reguli, reglementări, cerințe, modele, standarde) care să restrîngă arbitrarul conduitelor și opțiunilor, să prevină abuzurile și consecințele nedorite, să elimine conflictele și tensiunile.

De ce nu ar fi însă posibil ca viața oamenilor să se desfășoare exclusiv pe baza normelor juridice (legilor), fără intervenția suplimentară a unor norme morale? Adepții concepțiilor *legaliste* tind să creadă că tot ceea ce trebuie normat este sau poate fi normat prin legi juridice, iar ceea ce nu este normat astfel nu trebuie normat. Se susține astfel o concepție bazată pe principiul (de origine liberală): *tot ceea ce nu este interzis (prin lege) este admis (și admisibil)*. Orice conduită sau situație ce corespunde legii (nu contravine legii sau nu a apărut prin încălcarea legii) este considerată deci, în această interpretare, corectă, dreaptă, bună, indiscutabilă.

Majoritatea oamenilor nu aderă însă la concepții legaliste, ci consideră că, dincolo de sfera reglementării juridice, societatea are nevoie şi de reglementări de alt tip: reglementări morale. Acest lucru este dovedit de faptul că în toate societățile există, pe lîngă o sferă de norme juridice, şi o sferă de norme morale. În sprijinul acestei păreri, vin constatări ca:

- nici un sistem de legi nu este absolut complet; există totdeauna conduite sau situații indezirabile, regretabile, inacceptabile şi condamnate tacit sau explicit de majoritatea cetățenilor, deşi ele nu sunt (încă) incriminate juridic; există totdeauna «gaps in the law» (elemente nereglementate prin lege) dar care ar trebui reglementate;
- nici un sistem de legi nu poate fi absolut necontradictoriu (datorită incompletitudinii de principiu a tuturor sistemelor formale complexe, dintre care fac parte şi legislațiile);
- în legislație există totdeauna ambiguități şi chestiuni lăsate la latitudinea interpretării mai mult sau mai puțin subiective a celor implicați; ambiguitățile şi chestiunile de interpretare nu pot fi niciodată eliminate complet, deoarece eliminarea lor presupune proceduri complicate de sortare şi etichetare (a situațiilor, condițiilor, infracțiunilor etc), proceduri ce impun costuri prohibitive asupra autorității legislative şi, în plus, fac prohibitive costurile ulterioare ale proceselor din justiție
- controlul juridic al conduitei umane este dificil şi costisitor, deoarece presupune ample acțiuni instituționale; dimpotrivă, controlul moral al conduitei, fiind realizat în mai mare măsură «spontan» (de către familii, grupuri, comunități, opinia publică), este mai elastic şi mai puțin costisitor.

> „Costurile sunt un factor crucial în orice formă de procedură legală. Un drept legal cu valoarea X (în bani sau altceva) nu este de fapt un drept dacă exercitarea lui costă 2X." Thomas Sowell [1996] p. 236

- în mod special, există anumite tipuri de infracțiuni care trebuie prevenite prin presiunea normelor morale, şi nu lăsate la latitudinea exclusivă a legii, deoarece procedurile legale impun costuri prohibitive (de exemplu, pentru o persoană violată costurile procesului împotriva violatorului sunt foarte mari, datorită dificultății de a furniza probele şi a traumelor prin care trece reclamanta în cursul procedurii de audiere a martorilor, a sa proprie etc - Thomas Sowell [1996] p. 236);
- anumite tipuri de conduită sau de situație nu pot fi supuse reglementării legale datorită unor particularități specifice (dificultăți de caracterizare, de măsurare, ambiguități etc); de exemplu, este extrem de dificil de evaluat pierderea suferită de cineva prin defăimare, jignire, violență psihologică sau amenințare; minciuna este aproape imposibil de incriminat (De George, [1999]) etc;
- legile însele nu sunt niciodată impecabile, ele pot fi perfecționate, schimbate,

adaptate, ceea ce face necesară o analiză a dezirabilității lor, analiză ce cuprinde şi aspecte non-juridice (filosofice, sociale, politice, etice);

- aplicarea strictă a legii poate conduce la efecte perverse (contrare celor urmărite de legiuitor), caz în care legea trebuie amendată prin aplicarea unor principii raționale, socialmente importante, inclusiv a unor principii morale

Exemplul 1: *Cazul Riggs contra Palmer* - În 1889, o Curte din New York a trebuit să decidă dacă un moştenitor trecut în testamentul bunicului său poate beneficia de moştenire conform testamentului, cu toate că îşi ucisese bunicul. Conform legii, dorința testamentară, fiind autentică, trebuie respectată dar Curtea a decis că respectarea ei ar încălca principiul 'nimănui nu-i este permis să profite de pe urma infracțiunii sale'. Deci s-a preferat ignorarea legii privind inviolabilitatea testamentului, decît încălcarea principiului. (Dworkin, [1998], p. 21)

Exemplul 2: *Cazul Henningsen contra Bloomfield Motors* – În 1960, un automobilist care, cumpărînd maşina, semnase un contract prin care firma se obliga strict doar să înlocuiască piesele defecte, a cerut despăgubiri pentru vătămări corporale datorate unor carențe de funcționare ale maşinii. Deşi conform literei contractului firma nu avea nici o obligație în acest sens, Curtea a decis că «principiul asumării răspunderii de către cel vinovat» (în acest caz, firma) este mai important decît litera strictă a contractului, şi a dat dreptate automobilistului. (Dworkin, [1998], p. 22)

/1.8.2/ *Justificarea* existenței eticii economice, sociale şi politice se face pe mai multe temeiuri:

a/ legile (normele juridice) însele pot fi judecate sub aspectul corectitudinii, **îndreptățirii**, efectului bun sau rău: are sens să ne întrebăm dacă o anumită lege este **corectă**, dacă ea contribuie la asigurarea dreptății, dacă este o lege bună sau rațională

b/ chiar despre o conduită legală, sau despre o stare de lucruri în care legile sunt **respectate**, se poate întreba dacă este corectă, justă, bună, în raport cu alte considerente **sau principii** decît «litera legii» sau Constituția, spre exemplu în raport:

- **cu** valorile admise în societate
- **cu** scopurile urmărite sau prioritățile recunoscute în comunitate
- **cu** principii generale recunoscute (filosofice sau morale)
- **cu** concluzii raționale larg împărtăşite
- **cu** consecințele aplicării lor, verificate practic sau prevăzute
- **cu** aşteptările (sau aspirațiile) legitime ale oamenilor

Etica economică şi socială pune tocmai întrebările: „ce este corect?", „ce este **drept?", „ce** este just? ", „ce este bine?" cu referire la ceea ce se află *dincolo de sfera strictei **legalități.***

Exemple:
Este corect/drept un anumit sistem financiar de impozitare (cel progresiv sau cel în cuantum fix) determinat prin lege? Este moral ca unii contribuabili să susțină financiar pe alții?
Este corectă interzicerea prin lege a emigrației/imigrației? Sunt corecte obstacolele puse emigrării, cotele restrictive pentru numărul de emigranți etc.?
Este corectă condiționarea unui împrumut de satisfacerea anumitor condiții (mai mult sau mai puțin arbitrare)?
Este corect ca funcționarea justiției să se facă pe baza principiilor de piață (clienții *cumpără* serviciile avocaților, plătesc *taxe* pentru acțiunile judecătorești, arestații pot fi eliberați pe baza plății unei sume de bani-cauțiune etc.)?
Este corectă impunerea unor legi care împiedică pe (unii) cetățeni să-și practice cultul religios sau convingerile în spațiul public (de exemplu, interzicînd portul vălului de către femeile musulmane, a *kippei* de către evrei, sau a turbanului de către hinduși)?
Este corect ca angajatorul să oblige angajații să păstreze secretele firmei, chiar dacă aceasta contravine convingerilor morale/religioase ale acestora?
Sunt corecte discriminările pozitive (care avantajează, în loc de a dezavantaja, anumite grupuri de cetățeni)?
Este drept ca posesia armelor de foc să fie interzisă prin lege, în condițiile în care infractorii dețin arme de foc iar poliția nu poate garanta securitatea tuturor cetățenilor?
Este corect ca firmele ce poluează mediul ambiant să nu fie obligate să compenseze societatea pentru poluarea produsă deoarece nu se pot evalua exact daunele produse prin poluare?
Este drept ca anumiți deținuți să fie amnistiați sau grațiați sau eliberați condiționat pentru că statul nu are resursele necesare pentru a-i întreține în închisori?
Este corect ca o singură generație de oameni să consume toate resursele naturale neregenerabile ale unei țări, sau o proporție foarte mare din acestea?
Este corect ca o generație să achite datoriile făcute de generații anterioare?
Este corect ca unuia dintre sexe să i se rezerve numai anumite roluri sociale în timp ce altuia i se atribuie și altele (sau mai multe)?
Este corect ca numai 3% din bugetul unui stat să fie alocat asistenței medicale?
Cît anume din bugetul unui stat este corect să fie alocat cheltuielilor militare?
Trebuie acordată prioritate cheltuielii resurselor în scopuri militare preventive (față de anumite pericole potențiale) sau în scopuri curative (medicale)?
Cît anume trebuie investit în cercetarea medicală (de ale cărei rezultate vor beneficia ulterior alte persoane sau generații) și cît pentru tratarea/salvarea bolnavilor sau accidentaților din prezent?
Este corectă o poziție de monopol pe piață, dacă la ea s-a ajuns prin succesiuni de acte (de vînzare-cumpărare) absolut legale?
Este corect ca marile companii să elimine de pe piață (fie și prin mijloace care nu sunt ilicite, cum ar fi forța lor financiară) micile firme concurente?

Ce surplus de cheltuieli bugetare se justifică pentru ce surplus anume de ordine public sau sănătate publică? ş. a. m. d.
Teoretic, drepturile (fiind garantate constituţional) trebuie asigurate cetăţenilor l costuri zero pentru ei; ce trebuie însă făcut atunci cînd societatea/statul nu pot asigur acoperirea costurilor aferente asigurării drepturilor? Este corect să li se cear cetăţenilor să contribuie personal la cheltuielile necesare?

/1. 9/ Importanţa actuală a eticii sociale şi politice

Importanţa eticii decurge în primul rînd din importanţa maximă a uno constrîngeri neformale asupra acţiunii umane. Funcţiile şi efectele constrîngerilo formale (legi, reguli oficiale, instituţionalizate, reglementări publice explicite) sun bineînţeles cunoscute de mult timp. În schimb, rolul jucat de constrîngerile neformal (în modelarea conduitei umane) a fost înţeles mai bine relativ recent.

> „În lumea modernă occidentală ne gîndim la viaţă şi la economie ca fiind guvernate de legi oficiale şi de drepturi de proprietate. Cu toate acestea, regulile oficiale, chiar şi în cele mai dezvoltate economii, constituie doar o mică parte (deşi foarte importantă) din suma constrîngerilor care definesc alegerile; o privire mai atentă ar sugera omniprezenţa constrîngerilor neoficiale. În interacţiunile noastre zilnice cu alţii, în cadrul familiei, în relaţiile cu societatea sau în afaceri, structura conducătoare este într-o proporţie covîrşitoare caracterizată prin coduri de conduită, norme de comportament sau convenţii." (North, [2003], p. 38)

Între aceste coduri, norme sau convenţii, cele de ordin moral joacă rolul principal.
Conduita umană şi instituţiile nu pot fi înţelese fără o bună cunoaştere a normelor morale care modelează acţiunea individuală şi de grup, iar etica socială şi politică ne furnizează tocmai elementele acestei cunoaşteri.

Etica socială s-a conturat mai recent ca domeniu autonom al eticii, dar ea are o deosebită importanţă şi ocupă un loc tot mai mare în dezbaterile contemporane. Uniunea Europeană are programe speciale vizînd dezvoltarea cercetării şi predării eticii economice şi sociale.

Motivele interesului crescînd pentru etica economică, socială şi politică sunt multiple:

- diversificarea opiniilor despre moralitatea unor aspecte ale vieţii sociale şi amplificarea dezbaterilor pe aceste teme (datorită reducerii autorităţii viziunilor canonice, de tip religios, a creşterii nivelului de cultură şi intelectualitate al oamenilor, al constituirii societăţilor multietnice şi multiculturale etc)
- înţelegerea mai profundă a logicii comportamentului individual şi de grup (de exemplu, ca rezultat al cercetărilor din sfera teoriei deciziei raţionale), a

complexităţii situaţiilor decizionale şi a obstacolelor principiale ce stau în faţa deciziei raţionale

- reducerea sferei de reglementare a statului (dereglementarea anumitor activităţi, anterior supuse jurisdicţiei statale) şi naşterea nevoii impunerii unor norme morale în locul celor juridice
- creşterea sensibilităţii oamenilor faţă de aspectele morale ale unor activităţi sau fenomene sociale şi intensificarea preocupărilor pentru aceste aspecte.

1.10/ Conceptele eticii sociale şi politice

Etica economică, socială şi politică foloseşte conceptele, distincţiile şi ideile eticii teoretice la care adaugă o serie de instrumente conceptuale specifice.

1.10.1/ Valorile morale

Majoritatea oamenilor (şi, practic, toate culturile) admit existenţa unui tip specific de valori, valorile morale. (Există însă şi opinii cinice, conform cărora nu există veritabile valori morale, ci doar *interese* sau simple *păreri despre morală*). Ca orice valori, valorile morale nu există în sfera faptelor empirice sau a stărilor de lucruri fizice: ele ţin de universul normativ:

> „valorile morale nu sunt obiecte în felul în care sunt obiecte mesele şi nici măcar în felul în care sunt obiecte electronii. A vorbi despre valori morale înseamnă a vorbi despre ce este bine sau rău *să faci* sau *să fi făcut*, despre ce este bine să urmăreşti sau despre cum s-ar cuveni să fi or să fi fost. În aceste cazuri însă este sigur că noi nu vorbim despre ceea ce este, ci despre ceea ce ar trebui să fie. Uneori, atunci când emitem judecăţi morale, facem într-adevăr afirmaţii despre cum stau lucrurile, ca atunci, bunăoară, când afirmăm că cineva are un caracter admirabil, dar, de obicei, o afirmaţie morală implică *a spune ce* este de făcut şi nu *a spune cum* stau lucrurile. (Iar când vorbim despre trecut, vorbim despre ceea ce era de făcut)." (Kai Nielsen *Despre adevărul moral*, [1972])

Caracterul non-obiectual şi «invizibil» al valorilor în general, şi al valorilor morale în particular, poate crea dificultăţi de recunoaştere şi identificare a acestora; se poate chiar naşte impresia că nu există valori, ci doar preferinţe sau păreri de ordin moral. Dar faptul că valorile morale nu sunt detectabile în lumea fizică, că nu pot fi percepute aşa cum sunt percepute obiectele materiale sau persoanele, şi că ele se referă la sfera normativă (la ceea ce trebuie sau trebuia să aibe loc, nu la ceea ce a avut loc în fapt) nu înseamnă că ele nu sunt reale. Ele îşi manifestă prezenţa şi influenţa în conduita umană individuală şi de grup, iar o bună analiză a acestor conduite permite detectarea existenţei lor. Faptele pot fi văzute; în schimb, nu poţi vedea valorile – dar ele sunt prezente în alegerile umane (oamenii aleg în funcţie de valoare). Mai mult decît atît, în materie de fapte, nu avem altceva de făcut decît să le detectăm, să le reconstituim, să le recunoaştem; între valori, însă, avem posibilitatea să alegem:

„dacă vrei fapte, trebuie să priveşti; dacă vrei valori, trebuie să alegi" (Richard M. Hare, în Magee [1978], p. 163). Nu putem alege la ce fapte anume să aderăm sau ce fapte să susținem; dar putem face aşa ceva cu privire la valori.

Valorile morale sunt reale, în sensul că ele nu sunt ficțiuni, nu sunt simple creații arbitrare ale imaginației cuiva – ele nu pot fi imaginate oricum, aşa cum sunt visele, desenele, picturile, etc. De asemenea, ele nu pot fi modelate oricum ar dori cineva (nimeni nu poate crea propriile valori morale în mod arbitrar, «pentru că aşa vrea»). Valorile morale au realitatea lor obiectivă, cel puțin în sensul că nu sunt *discreționare*: nimeni nu le poate crea, modifica, anula, aşa cum doreşte personal (pe baza simplei voințe individuale, sau a unor interese momentane). Mai mult, realitatea valorilor morale se concretizează în aceea că ele nu se pot reduce la simple preferințe personale sau la simple convingeri: enunțurile *obiective* (ca «fapta X e bună») şi cele *subiective* (ca «*cred* că fapta X e bună» sau «consider că X e faptă bună») nu sunt identice.

> „Mai întâi, dacă cineva susține că enunțurile «x e bun» sau «x e rău» sunt enunțuri obiective, atunci el susține cel puțin că asemenea enunțuri sunt ireductibile la «x e *considerat* bun» sau «x e *considerat* rău». Dacă tezele noastre morale sunt obiective, ele trebuie să fie de aşa natură încât să putem spune fără a greşi că, deşi lumea *consideră* cutare lucru rău, el nu este rău. Există oameni care cred că Pământul e plat, dar convingerile lor nu fac ca Pământul să fie plat. Numai dacă trecem dincolo de «convingerile noastre fac ca lucrurile să stea într-un anumit fel», putem susține în mod legitim că există teze morale obiective." (Nielsen, [1972])

/1.10.2/ Distincția descriptiv-normativ

Un enunț are caracter **descriptiv** (sau **empiric**) dacă nu face decît să afirme sau să nege existența unei stări de lucruri (reale sau numai posibile), a unei fapte sau a unei situații. Enunțurile descriptive sunt uneori numite şi enunțuri **factuale**, deoarece descriu fapte; sau enunțuri tip **sein** (de la verbul german care înseamnă 'a fi'), sau **enunțuri de tip is** (de la verbul englezesc care înseamnă 'este'). Ele se referă la ceea ce se întîmplă sau nu, dar nu la ceea ce ar trebui să se întîmple (la ceea ce ar fi bine să se întîmple). De exemplu, enunțul 'Toți oamenii sunt muritori' este descriptiv (chiar dacă se referă la ceva ce apare drept necesitate naturală), desemnînd o stare de lucruri sau o regularitate naturală. Enunțurile descriptive surprind fapte, cele normative enunță, se bazează pe, sau decurg din, norme.

Un enunț are caracter normativ dacă afirmă nu ceea ce este, are loc sau există, ci ceea ce trebuie să fie, trebuie să aibe loc sau să se întîmple. Enunțurile normative sunt uneori numite şi enunțuri de tip imperativ, de tip sollen (de la verbul german care înseamnă 'a trebui') sau enunțuri de tip ought (de la verbul englezesc «trebuie», în sens de «se cuvine» sau «se impune»).

De exemplu, „Oamenii nu trebuie discriminați pe temeiul sexului sau al rasei

lor" este un enunț normativ. Enunțurile normative sunt specifice eticii (precum şi sferei juridice), şi a existat chiar părerea că adevărul sau falsul lor formează întreg obiectul de studiu al acestei discipline.

/1.10.3/ Norma morală

/1.10.3.1/ Etica poate fi privită şi ca o cercetare asupra normelor morale. O normă este un standard, o regulă sau un model acceptat drept criteriu pentru judecarea unei activități, unui produs etc. Un produs tehnic ce nu satisface normele (tehnice) în vigoare va fi deci etichetat drept necorespunzător sau 'rău', în timp ce un produs care le satisface va fi apreciat drept corespunzător sau bun. O conduită ce nu satisface normele juridice va fi numită 'ilegală' sau 'ilicită', şamd.

Normele morale sunt standarde, reguli sau modele de conduită umană, diferite de cele juridice sau tehnice; ele sunt folosite drept criterii de apreciere a acțiunilor, manifestărilor sau opiniilor umane drept corecte sau incorecte (din punct de vedere moral, nu juridic sau tehnic), drept bune sau rele, drept acceptabile sau condamnabile (moral, nu juridic).

Probabil că norma cea mai des evocată (în lumea modernă, bazată pe individualism) este

- *să nu faci rău altuia* (sau *să nu lezezi* pe altul sau pe alții)

Autorii contemporani (James Childress, în Kuhse [2001], p. 65) dau ca exemple de norme morale frecvent folosite:

- să nu ucizi
- să nu produci suferință
- să nu produci invaliditate (să nu privezi oamenii de capacitățile lor naturale sau legitime)
- să nu privezi de libertate
- să nu privezi pe nimeni de bucurii /plăceri normale, la care este îndreptățit (deoarece nu privează, la rîndul său, pe nimeni de alte plăceri sau bucurii)
- să nu înşeli
- să îți respecți promisiunile
- să respecți legea
- să îți faci datoria

Uneori normele morale impun aceleaşi cerințe ca şi legile în vigoare. Este de remarcat însă că nu toate normele morale coincid şi cu norme juridice.

Specific normelor este un caracter *imperativ* (ele indică ceea ce este necesar sau trebuie să se întîmple, nu în sensul necesității naturale, ci al celei morale, conform căreia «trebuie = se impune, se cuvine, se cere»). Necesitatea morală este ceva diferit de realitatea de fapt, şi poate contrasta cu aceasta (de exemplu, norma morală spune că «este necesar ca nimeni să nu mintă» dar, în fapt, majoritatea oamenilor mint în diverse împrejurări), dar ea nu coincide neapărat cu necesitatea de ordin juridic sau

administrativ. Deşi multe norme juridice coincid cu normele morale, există norme morale care nu constituie şi norme juridice (nu sunt impuse prin lege).

/1. 10. 3. 2/ Se susține adesea că normele morale autentice sunt cele care *nu au caracter condițional*, adică cele care nu pot fi transcrise ca enunțuri condiționale (tip «dacă – atunci») şi nici ca enunțuri descriptive. De exemplu, Wittgenstein afirmă că enunțuri ca «dacă vrei să fii apreciat, trebuie să nu minți» nu constituie norme morale, deoarece ele pot fi transcrise ca simple enunțuri descriptive («cine minte, nu este apreciat» sau «cine vrea să fie apreciat, nu minte», sau «a nu minți este o condiție pentru a fi apreciat»). El disocia între judecăți de valoare absolute (ca "Trebuie să te porți bine") şi judecăți de valoare relative (ca "Acesta este drumul bun spre Granchester"). Primele nu sunt enunțuri privitoare la fapte, pe cînd cele din urmă pot fi reduse la enunțuri despre fapte (spre exemplu, judecata de valoare relativă "Acesta este drumul bun spre Granchester" poate fi tradusă prin enunțul pur factual "Numai cine o ia pe acest drum ajunge la Granchester"). În acelaşi timp, este limpede că judecățile de valoare absolute nu depind de țelurile specifice cuiva, în timp ce judecățile de valoare relative depind de aceste țeluri: numai cine doreşte să ajungă la Granchester este obligat să o ia pe acest drum). Judecățile absolute au forță de constrîngere universală, pe cînd cele relative au forță constrîngătoare doar pentru cei ce doresc să atingă anumite scopuri. Dovada, în acest sens, este că cel care încalcă prescripția implicată într-o judecată relativă (nu merge pe drumul recomandat drept bun) se poate justifica prin aceea că nu urmăreşte țelul respectiv (nu vrea să ajungă la Granchester); dar cel care încalcă prescripția implicată într-o judecată absolută (nu se poartă bine) nu se poate justifica spunînd "pur şi simplu nu vreau să mă port bine" – la o atare replică i se va răspunde cu "*Trebuia să vrei să te porți mai bine*" (Wittgenstein [1992]).
Imperativul *de a te purta bine* este universal şi absolut, el nu funcționează doar pentru unii sau pentru anumite cazuri (cînd se urmăresc anumite scopuri).

Se vorbeşte însă deseori şi de distincția dintre
imperative relative (valabile doar în mod condiționat: «Dacă vrei să fii apreciat» este **condiția** în care se aplică imperativul «Să nu minți»), şi
imperative absolute (ca «Fii bun!» sau «Respectă orice om ca om» etc.) valabile **necondiționat**, sau de
imperative ipotetice şi un **imperativ categoric** (Immanuel Kant).

Dincolo de toate aceste clasificări, normele morale rămîn norme, deci au caracter
- **constrîngător** (în situațiile în care se aplică, ele nu sunt facultative; dacă ar fi **facultative**, nu ar mai avea caracter normativ)
- **universal** (dacă se aplică într-un caz, se aplică în toate cazurile de acelaşi tip; **cerința** ca o normă morală să fie **universalizabilă**, adică susceptibilă de **generalizare** în toate cazurile relevante, este definitorie pentru norme: ceea ce **nu satisface** această cerință nu este normă, ci, cel mult, o cerință locală)
- **reversibil** (se aplică şi celui ce le formulează sau foloseşte; aşadar, cine aderă la **o normă** nu poate să o aplice numai altora, ci trebuie să şi-o asume şi să o

accepte şi în ceea ce îl priveşte)

- prevalent (prevalează asupra preferinţelor subiective sau personale, dorinţelor, ataşamentelor etc.)
- non-indiferent (comandă aprecierea sau blamarea unor acţiuni/atitudini, adică nu «tolerează» orice)
- imparţial (nu sunt create *pentru unii* sau *împotriva unora*, nu se bazează pe interese speciale, subiective, ci se aplică tuturor persoanelor şi cazurilor relevante)

/1.10.4/ Norme şi fapte

/1.10.4.1/ Distincţia dintre *norme* şi *fapte empirice* este esenţială şi trebuie permanent avută în vedere. Cu toate că între cele două categorii există unele conexiuni, diferenţa dintre ele nu trebuie niciodată omisă. Motivele sunt foarte clar explicate de Karl Popper:

> "Se poate spune, bunăoară, că deciziile *sunt* şi ele fapte. Dacă decidem să adoptăm o anumită normă, luarea acestei decizii este ea însăşi un fapt psihologic sau sociologic şi ar fi absurd să se susţină că asemenea fapte nu au nimic comun cu alte fapte. Întrucît este neîndoielnic că deciziile noastre privitoare la norme, adică normele pe care le adoptăm, depind de anumite fapte psihologice, cum ar fi influenţa educaţiei pe care am primit-o, pare absurd să postulăm un dualism al faptelor şi deciziilor, sau să spunem că din fapte nu pot deriva decizii. La această obiecţie se poate răspunde arătînd că putem vorbi despre 'decizii' în două sensuri diferite. Putem vorbi despre o anumită decizie ce a fost propusă sau luată în discuţie sau adoptată; pe de altă parte, putem vorbi despre actul de a decide, numindu-l şi pe el 'decizie'. Numai în acest al doilea sens putem caracteriza o decizie drept un fapt. [...] Luarea unei decizii, adoptarea unei norme sau a unui standard este un fapt. În schimb, norma sau standardul astfel adoptat nu este un fapt". (Karl R. Popper, [1993], *Societatea deschisă şi duşmanii ei*, Humanitas, 1993, vol. 1, cap. 5, § III, p. 79-81)

Aşadar, actul constituirii (adoptării, fixării, înrădăcinării) unei norme sau reguli face parte dintre faptele empirice, însă norma însăşi (sau regula însăşi) nu poate fi considerată un fapt, deoarece ea nu este un eveniment empiric *real* ce are loc în lume, ci un standard normativ *ideal*. Altfel spus, evenimentul (decizia, actul) ţine de *starea de fapt* din lumea reală, pe cînd *norma* ţine de *ordinea de drept* pe care dorim s-o instaurăm în lume; primul aparţine sferei a *ceea ce este (sau a fost)*, pe cînd cea de-a doua ţine de *ceea ce trebuie să fie*. Faptul că cele două sunt conectate într-un anumit plan evenimenţial (norma devine normă prin evenimentul, prin actul, respectiv) nu anulează deloc diferenţa dintre ele.

În cazul faptelor, ne interesează cauzele lor, felul cum au luat naştere, geneza lor (aici ne situăm în *contextul genezei*); pentru ele, căutăm de obicei *explicaţii*, bazate

pe cauze sau legi ale naturii. Dimpotrivă, în cazul normelor, ne interesează în primul rînd nu felul cum au luat naştere (geneza), ci dacă sunt sau nu întemeiate (aici ne situăm în *contextul întemeierii* sau al *justificării*). În timp ce faptele există sau nu, şi important este dacă ele sunt reale sau nu, ceea ce ne interesează în cazul normelor este dacă sunt justificate sau nu (dacă trebuie recunoscute şi aplicate sau respinse).

/1.10.4.2/ Diferenţa de neşters dintre fapte şi norme este dovedită şi prin aceea că obiectul (conţinutul) deciziilor normative (norma, regula adoptată) nu poate fi dedus din fapte, deoarece obiectul nu este un alt act (eveniment, fapt), ci ceva distinct, prin natura sa, de orice fapt. În tradiţia gîndirii occidentale, începînd de la David Hume, se specifică în acest sens că *trebuie (ought)* nu poate fi niciodată dedus din *este (is)*. Constatăm *ceea ce este*, dar de aici nu urmează inevitabil şi o singură concluzie despre *ceea ce trebuie să fie*. Popper reia şi el aceeaşi idee:

> "deciziile, deşi vizează fapte, nu pot fi niciodată derivate din fapte (sau din enunţuri despre fapte). De exemplu, decizia cuiva de a se opune sclaviei nu depinde de faptul că toţi oamenii se nasc egali şi liberi şi că nimeni nu se naşte în lanţuri. Pentru că şi dacă toţi oamenii se nasc liberi, unii din ei ar putea eventual încerca să-i pună pe alţii în lanţuri şi ar putea chiar să creadă că este de datoria lor să facă acest lucru. Şi invers: chiar dacă oamenii s-ar naşte în lanţuri, mulţi dintre noi ar putea să se pronunţe pentru înlăturarea acestor lanţuri. [...] Toate deciziile morale se referă, în felul acesta, la un fapt sau altul, în special la fapte din viaţa socială, şi toate faptele (modificabile) din viaţa socială pot da prilej la numeroase decizii diferite. Ceea ce arată că deciziile nu pot fi niciodată derivate din aceste fapte, sau din descrieri ale acestor fapte". (Popper, [1993], idem, p. 78-79)

Se pleacă uneori de la constatări valabile pentru comportamentul animalelor, făcute de etologi sau biologi, cum ar fi cea asupra faptului că "agresiunea îţi procură status" ("Aggression gives status" – John C. Eccles) – comportamentul agresiv îţi asigură o poziţie dominantă. Şi, pe baza acestor constatări de fapt, se enunţă prescripţia naturalistă: «agentul politic trebuie să fie agresiv şi să încerce să-i domine pe ceilalţi agenţi». Indiferent însă cîte cazuri reale semnificative pot fi aduse în discuţie, inferenţa de la *este* la *trebuie* nu se bucură de validitate, şi din acest punct de vedere naturalismul social este vulnerabil la critică. Se poate susţine că, deşi agresiunea procură status, persoana, ca fiinţă raţională, nu trebuie să recurgă la agresiune, pentru că, pe termen lung aceasta o poate afecta negativ (şi alţii pot fi agresivi, împotriva ei; deci faptul că agresiunea procură status se poate întoarce ca un bumerang împotriva ei). Decizia de a fi agresiv sau norma «agentul politic trebuie să fie agresiv» nu decurge logic din simpla constatare a prezenţei agresivităţii sau a avantajelor ei, aşa cum nici o decizie sau normă nu derivă direct din fapte. În plus, trebuie menţionat că recomandări politice ca aceea aflată în discuţie se inspiră dintr-un număr limitat de cazuri (deşi este vorba de cazuri reale, care pot fi numeroase). Se ridică deci şi întrebarea dacă asemenea recomandări se justifică *în mod universal*: cu alte cuvinte, *întotdeauna agresivitatea îţi procură status*, şi deci *totdeauna trebuie să te comporţi*

agresiv? Criticii naturalismului pot argumenta că în acest punct se face adesea o *inducție amplificatoare eronată*, trecîndu-se pe neobservate de la faptul că *uneori (deseori) agresivitatea este avantajoasă* la concluzia universală că *totdeauna trebuie să fii agresiv*. Evident, şi un asemenea raționament este vulnerabil, deoarece există şi situații în care nu trebuie să fii agresiv (nu este avantajos să fii agresiv).

Nenumărate alte exemple pot ilustra argumentul privind nedeductibilitatea lui *trebuie* din *este*. Indiferent ce fapte au sau avut loc, din ele se pot trage concluzii normative diverse şi chiar opuse. Şirul faptelor nu obligă la adoptarea anumitor norme şi nu a altora. Persoane diferite, grupuri diferite, culturi diferite pot trage diferite concluzii normative din aceleaşi fapte. Tot Popper specifică în acelaşi sens:

> "norma 'Să nu furi!' nu este un fapt şi nu poate niciodată fi derivată din propoziții ce descriu fapte. Ne dăm seama cît se poate de clar de acest lucru dacă ne reamintim că față de un anumit fapt relevant sunt totdeauna posibile decizii diferite şi chiar opuse. Bunăoară, în raport cu faptul sociologic că majoritatea oamenilor adoptă norma 'Să nu furi!', este totuşi posibil de a decide fie să adoptăm această normă, fie să ne opunem adoptării ei; este posibil să încurajăm pe cei care au adoptat norma sau, dimpotrivă, să-i descurajăm şi să căutăm să-i convingem să adopte o altă normă. În rezumat: *este imposibilă derivarea unei propoziții ce enunță o normă sau o decizie sau, să zicem, o propunere de conduită, dintr-o propoziție ce enunță un fapt"*. (Popper, [1993], idem, p. 81)

Tocmai din acest motiv, etica nu are caracterul unei ştiințe deductive (exacte). Normele morale nu se pot demonstra ca teoremele matematicii, iar disensiunile morale rămîn totdeauna posibile.

Absența consensului moral dintre oameni sau comunități nu este un simptom al caracterului «nedezvoltat» sau «neştiințific» al eticii, ci este expresia complexității situațiilor morale şi a posibilității existenței unor priorități, unor idealuri şi unor valori diferite.

/1. 10. 5/ Norme şi temeiuri

Normele nu pot fi susținute pe baza unor descrieri ale genezei lor, ci numai pe baza evocării unor *temeiuri* sau *justificări* convingătoare (adică pe baza unor argumente raționale, general valabile, care pledează în favoarea lor). A indica felul cum a apărut o normă nu este relevant din punct de vedere normativ (etic, juridic): ceea ce e relevant este dacă ea se justifică sau nu. Pentru susținerea unei norme, avem nevoie nu de fapte, cauze sau legi empirice, ci de temeiuri: norma trebuie respectată pentru cutare sau cutare temei. De exemplu, să presupunem că un grup de excursionişti a ajuns pe o insulă nelocuită şi a adoptat norma de a nu arunca gunoaie şi ambalaje pe insulă. Poate că cei în cauză au adoptat norma respectivă doar pentru a-şi uşura plecarea de pe insulă (pentru a nu fi siliți să strîngă, la sfîrşit, gunoaiele). Ne putem

chiar imagina că motivele adoptării normei sunt condamnabile (de exemplu, să zic că ei doresc să adune toate gunoaiele şi să le ia cu ei pentru a le arunca sfidător înt localitate cu ai cărei locuitori sunt în conflict). Indiferent însă care sunt motivele personale de a interzice aruncarea gunoiului pe insulă, ceea ce contează este de f dacă norma este *întemeiată*; iar întemeierea ei nu se face prin apel la motiv personale, ci la justificări universal valabile. În acest caz, de exemplu, justifica veritabilă a normei nu este dată de motivele implicate (dorinţa de a scăpa de sarc adunării gunoiului); motivele pot *explica* de ce excursioniştii s-au decis să ado norma (ele explică tot un fapt, şi anume actul de decizie) dar nu pot justil valabilitatea ei. *Justificarea* poate fi dată numai de alte temeiuri sau argumente valoare universală, cum ar fi: «murdărirea mediului este nedemnă de oame civilizaţi», sau «gunoaiele distrug mediul şi ameninţă viaţa oamenilor», «Dumnezeu interzice poluarea naturii» sau «poluarea naturii este o crimă faţă generaţiile următoare» etc.

Dovada, în acest sens, este următoarea: norma îşi dobîndeşte valoa constrîngătoare numai de la temeiuri, nu şi de la motivele personale ce au inspira Dacă unul dintre excursionişti este dispus să adune, la sfîrşit, gunoaiele din jur, atu el poate să nu respecte norma; la fel, dacă el nu doreşte să arunce gunoaie în : localitate. Dacă norma s-ar baza doar pe aceste motive personale, ea nu ar mai tre respectată de către cel care nu are aceleaşi motive ca şi ceilalţi; aşadar, nu ar mai a caracter normativ moral deplin (ar fi aplicată doar de aceia ce *au interesul* să o aplic numai atunci *cînd le este utilă* aplicarea ei).

Norma devine însă cu adevărat o normă doar atunci cînd se fundamentează *temeiuri* şi devine obligatorie pentru toţi *indiferent de motivaţiile lor personale* indiferent de diverse *situaţii contingente* care ne pot oferi motive particul: subiective, de a ignora norma.

Dacă aceste condiţii nu sunt îndeplinite, atunci nu avem de-a face cu o nor morală, ci numai cu un instrument utilitar. De exemplu, dacă cineva pretinde că ado regula «Să nu minţi!», dar o respectă numai atunci cînd are interesul de a o ap (bunăoară, o aplică doar altora nu şi lui însuşi, sau o aplică doar atunci cînd nu pie nimic aplicînd-o); se poate spune că regula respectivă nu este de fapt tratată ca nor morală, ci ca instrument util (este aplicată doar cînd aduce anumite foloase). Ex nenumărate cazuri în care oamenii şi grupurile pretind a avansa norme morale, dar fapt, vehiculează sub această etichetă numai instrumente utile persoanei ori grupu În viaţa publică, fenomenul este extrem de răspîndit.

Spre exemplu. După 1989, s-au putut constata frecvent atitudini de tipul: avansează presupusa normă morală «toţi foştii colaboratori ai Securităţii trebuie detec blamaţi şi lustraţi», dar, în practică, norma este aplicată doar unora (celor percepuţi adversari); despre alţii, se afirmă, de exemplu, că «este adevărat că au colaborat Securitatea, dar după 1989 s-au alăturat luptei pentru democraţie, luptei anticomuni deci nu mai trebuie blamaţi şi lustraţi». Într-un asemenea caz, afirmaţia respec dovedeşte că regula privind foştii colaboratori ai Securităţii nu este de fapt tratată ca noı morală, ci numai ca instrument util (de epurare a unor persoane, a adversarilor).

Norma morală, dacă este normă în sensul deplin al cuvîntului, nu poate fi ·cată *ad libitum* (după cum dorim, cînd şi cum dorim), nu poate fi aplicată *doar* *·a*, în timp ce pentru alţii se găsesc diverse scuze, circumstanţe atenuante etc.; ci ea ·uie să funcţioneze imparţial, universal şi reversibil.

10. 6/ Universalizabilitatea

·ersalizabilitatea enunţurilor (normelor) morale este un element-cheie al eticii. ·tic. este aproape imposibil ca un enunţ sau o normă să posede valoare morală ·înă fără să aibă însuşirea universalizabilităţii, şi, implicit, pe aceea a reversibilităţii ·şirea ca enunţul sau norma să fie aplicabile chiar şi celui ce le emite sau susţine).

„Cînd spunem că o teză trebuie să conteze drept «teză morală», atunci trebuie ca ea să fie acceptabilă pentru orice agent, indiferent dacă el se află în situaţia de a beneficia de ea sau de a face sacrificii în virtutea ei. S-a argumentat că această reversibilitate n-ar fi analitic legată de ce înseamnă ca ceva să conteze drept «enunţ moral». La urma urmei, oamenii au afirmat că «Femeile nu trebuie să voteze», «Negrii nu trebuie să locuiască în aceleaşi blocuri cu albii», «Clasele conducătoare au dreptul de a se îmbogăţi de pe urma maselor», «Germanii merită un fel de tratament, evreii altul» sau că «Poţi să-ţi însuşeşti bunurile unui naufragiat». Dar – s-a argumentat – deşi în mod clar nereversibile şi neanderthaliene, aceste judecăţi sunt totuşi în mod neechivoc judecăţi morale. [. . .] Eu vreau să argumentez că, întrucît aceste exemple nu rezistă, reversibilitatea *este* o atare condiţie necesară, iar această teză kantiană, *corect înţeleasă*, nu ne angajează faţă de vreo viziune etnocentrică asupra moralităţii. Subzistă în morală un sens foarte important în care chiar oameni ce susţin asemenea vederi aparent non-reversibile ca cele antifeministe, rasiste sau naziste citate mai sus, trebuie, dacă e să facă reflecţii morale, să aplice criteriul reversibilităţii. Să examinăm acest fragment de dialog:

A: Femeile nu trebuie să voteze. În societatea noastră ele trebuie să rămînă mereu într-o poziţie subordonată.

B: Dacă ai fi femeie, n-ai vorbi aşa.

A: Nu, într-adevăr. Sunt îndreptăţit să afirm că, dacă aş fi femeie, aş avea drept de vot, dar eu totuşi susţin că femeile n-ar trebui să voteze.

B: Dar, în acest caz, nu faptul de «a fi femeie» descalifică pe cineva de la vot, ci faptul de «a fi persoană de un anumit fel». Este ceva în legătură cu *tine* care te îndrituieşte să votezi, fie că eşti sau nu femeie, pe cînd femeile despre care tu spui că n-ar trebui să voteze sunt lipsite de aceeaşi calitate.

A: Nu, nu spun nimic de felul ăsta. Nu este, trebuie să recunosc, nimic deosebit în legătură cu mine. Eu spun doar că femeile n-ar *trebui* să voteze. Dar *nu* vreau deloc să spun că, dacă aş fi femeie şi aş fi, sub toate aspectele relevante, ca femeile de care zic că n-ar trebui să voteze, atunci *eu* n-ar trebui să votez.

Atunci cînd A răspunde în acest mod, afirmațiile sale, ca elemente ale ur discurs moral sau normativ, sunt pur şi simplu ininteligibile. În acest se reversibilitatea este o cerință necesară pentru orice punct de vedere mor Această limitare nu face însă ca stabilirea unui cod moral ce plasează feme într-o poziție subalternă față de bărbați să fie autocontradictorie [. . . Neanderthalienii care argumentează ca A vor veni cu teza, factual falsă, femeile sunt, într-un fel oarecare, natural sau social, inferioare bărbaților şi de aceea, nu li se poate încredința responsabilitatea de a vota. Dar dacă asemenea individ face realmente un raționament moral, el trebuie – e obligat de logică – să fie pregătit pentru a admite că, dacă ar fi femeie sau ar inferior în acelaşi mod specific, nici lui însuşi nu ar trebui să i se permită voteze. Dacă el nu este pregătit să raționeze astfel, noi pur şi simplu *înțelegem* ce ar mai putea însemna a spune că el enunță o teză *morală*. El nu ar conforma regulilor jocului de limbaj specific moralei; nu ar gîndi ca agent moral. Şi acelaşi lucru s-ar putea spune şi în legătură cu celela exemple date aici. Ele nu pot conta ca argumente împotriva ideii că judecăț morale trebuie să fie reversibile. Cerința reversibilității nu este decât o fațet principiului universalizabilității sau al generalității [. . .] Este un adev analitic, argumentează Taylor [Este vorba de Paul Taylor, autorul unui celeb devenit clasic, articol intitulat *The Ethnocentric Fallacy*, publicat în *T Monist*, vol. 47, din 1963 – N. T.], pe bună dreptate, acela că «ce este bine s rău pentru o persoană este bine sau rău pentru orice persoană asemănăto aflată în împrejurări similare». În acest sens toate judecățile normative ş *fortiori* toate judecățile morale trebuie să fie reversibile şi, în *acest se* imparțiale. Ca agenți morali, noi trebuie să ne angajăm față de o ati imparțialitate. Nu trebuie să uităm însă [. . .] că această cerință, *în sine*, determină *conținutul* niciunei judecăți morale. Prin ea însăşi, cerința aceasta exclude moralitatea tribală. Grecii pot să spună (şi au spus-o) că barbarii trebuie să aibă aceleaşi drepturi ca ei; germanii pot să spună (şi au spus-o) evreii nu au aceleaşi drepturi ca ei. Dar pentru a putea spune asta, fără a fa remarcile lor ininteligibile din punct de vedere moral, ei trebuie să susțină barbarii şi respectiv evreii au ceva care îi deosebeşte de greci şi respectiv germani. Însă, [. . .] o dată ce stăruim asupra acestei trăsături generalizatoar discursului moral, şi ne-o însuşim, devine extrem de dificil – dacă av mintea cât de cât clară – să fim tribalişti în etică, deoarece în cazul în c barbarii, evreii, negrii, femeile, proletariatul şi aşa mai departe nu se cuvine beneficieze de tratamentul pe care tribalistul îl pretinde pentru el însuşi, treb – este logic obligatoriu – să existe ceva care justifică această diferență tratament. Adică, trebuie să existe ceva ce autorul judecății morale recunoaşte drept justificarea unui tratament similar pentru el însuşi, în cazul care caracteristica respectivă i s-ar putea atribui, fără a greşi, chiar şi lui. trebui ca un german să fie extrem de fanatic şi de irațional pentru a fi disp pentru a fi realmente dispus, să meargă împreună cu întreaga sa familie într- lagăr de concentrare îndată ce s-ar dovedi că este, de fapt, evreu. Aici s putea aplica un şiretlic propus de Hare [Referirea vizează pe Richard M. Ha

unul dintre cei mai importanţi analişti contemporani ai problemelor morale, autorul lucrărilor *The Language of Morals*, *Freedom and Reason*, *Moral Thinking* etc. – *N. T.*].

Mai întîi, pe baza unor documente contrafăcute, l-am face să creadă că este realmente evreu – conform standardelor naziste – şi apoi, dacă într-un mod caracteristic adevăraţilor fanatici, el admite să primească, împreună cu toată familia, biletul de trimitere la camerele de gazare, îi arătăm că documentele erau false şi apoi îl întrebăm ce motive l-au determinat să susţină mai întîi că trebuie gazat împreună cu familia lui pentru ca numai cîteva clipe mai târziu să-şi schimbe părerea. Ce s-a schimbat efectiv, atît în ceea ce îl priveşte pe el, cît şi în ce priveşte familia lui, astfel că salvarea lor este acum justificată? Sesizează sau vede el realmente ceva legat de el şi familia sa, de copiii săi, ceva diferit în cele două situaţii care ar justifica o atare modificare a tratamentului? El poate, desigur, continua să spună că trecerea de la concluzia «evreu» la concluzia «arian» justifică modificarea tratamentului, dar dacă face asta înseamnă că este realmente cufundat în obscurantism şi mistificare, căci însuşi şiretlicul nostru a arătat că nu există nimic detectabil în calitatea de a fi evreu care să fie relevant pentru teza sa morală." (Nielsen [1972]).

Marea majoritate a teoreticienilor admit că enunţurile morale sunt universalizabile şi reversibile. Aceste trăsături corespund intuiţiilor noastre morale fundamentale (specifice modernităţii, dar nu numai ei, ci şi, de exemplu, creştinismului), care au la bază ideea egalităţii de fond dintre oameni. Tratarea oamenilor ca egali atrage după sine şi aceste cerinţe.

/1.10.7/ Caracterul problematic al normelor

Cu toate că atît teoreticienii, cît şi toţi oamenii preocupaţi de valorile morale, caută şi avansează multiple şi diverse idei şi argumente în sprijinul legitimităţii depline a principiilor, normelor şi evaluărilor morale, persistă suficiente probleme legate de acest domeniu. Normele morale ridică o multitudine de dificultăţi:

- Normele sunt simple, pe cînd situaţiile de viaţă şi conduitele sau opiniile sunt deseori foarte complicate (nu este, deci, limpede în anumite situaţii ce norme se aplică şi cum, care norme su prioritate, ce implică fiecare dintre ele etc.)
- Normele sunt puţine la număr, pe cînd situaţiile, acţiunile şi părerile sau atitudinile pe care dorim să le judecăm moral sunt numeroase şi diverse
- Normele au caracter general şi abstract, pe cînd situaţiile şi conduitele sunt particulare, specifice, concrete
- Normele sunt în general destul de vagi (printre altele, datorită caracterului foarte general) şi, în multe situaţii de fapt, nu este clar cum anume trebuie aplicate, pe cînd noi dorim adesea să obţinem concluzii precise
- Normele pot intra în conflict unele cu altele în anumite situaţii complexe de viaţă, astfel că se pot pune probleme extrem de dificile privind sacrificarea unora în favoarea altora (în funcţie de importanţa fiecăreia dintre norme, dar şi de context); astfel iau naştere *dileme morale* (uneori cu caracter tragic) sau

probleme principiale a căror rezolvare nu decurge pur şi simplu din aplic regulilor

- Nu există un consens general asupra normelor morale ce trebuie impuse şi a importanţei fiecăreia dintre ele, sau asupra ierarhizării lor.

/1.10.8/ Dileme morale

Filosoful american Michael Walzer oferă un exemplu (devenit clasic dilemă morală acută în aşa-numitul *caz al mîinilor murdare* (*the problem of* ‹ *hands* – Walzer, [1974]). Este vorba despre un om politic ce trebuie să aprobe sa torturarea unui terorist care (se presupune) ştie locurile unde sunt plasate bomb către organizaţia sa. Omul politic în cauză este, în general, un adversar al torturi: numai pentru că aceasta e interzisă de lege (în orice ţară civilizată!), dar şi pentr este o metodă barbară, imorală, de anchetare. Totuşi, pe de altă parte, el este conş că tortura (dacă va duce la depistarea locurilor unde sunt ascunse bombele) poate s numeroase vieţi nevinovate, deci poate avea consecinţe pozitive extrem de import: Dacă, din punctul de vedere al imoralităţii torturii aprobarea dată de politician ceva *rău*, în schimb, din punctul de vedere al obligaţiei morale de a salva nevinovate aprobarea respectivă ar fi ceva *bun*. Pentru atingerea acestui rezultat însă, politicianul trebuie să ordone tortura, deci «să-şi păteze mîinile» cu un negativ. Şi totuşi, întreabă Walzer, cum poate fi «negativ» un act care va : consecinţe pozitive, care va salva vieţi?
(pentru analiza unui caz similar, cu accent însă pe deontologia profesiei de pol vezi Flonta [2005]).

Dilemele morale pot avea un caracter tragic, deoarece ele implică suferinţa moartea unor oameni nevinovaţi, iar rezolvarea lor (dacă este posibilă) dobîndeş extraordinară importanţă. Totuşi, de regulă, rezolvarea dilemelor de acest tip est totul incertă, ceea ce amplifică dificultatea problemei. În cazul de faţă, e: incertitudini legate de identitatea teroristului (e posibil ca arestatul să nu fie realm teroristul căutat, ci doar victima unei confuzii de identitate), de faptul că teroristul exact unde sunt plasate bombele (e posibil ca acestea să fi fost mutate de camarazii după aflarea veştii arestării lui, astfel că el nu mai ştie unde sunt ele), de posibilit unei intervenţii în timp util (aflarea locului unde sunt bombele se poate produce tîrziu) etc. Toate acestea sugerează că ordinul de a tortura incumbă mari răspur morale, mai ales în cazul în care tortura se dovedeşte în cele din urmă inutilă (nu ‹ la salvarea celor nevinovaţi). Precauţiile (de a nu îşi încărca propria conştiinţ: aceste răspunderi) luate eventual de politician pot, la rîndul lor, apărea cinice, ‹ victimele nevinovate apar ca persoane ce ar fi putut fi salvate în cazul în politicianul nu şi-ar fi făcut atîtea scrupule. În sfîrşit, extrem de importante considerentele legate de diferenţa dintre utilitatea unui singur act (de tortură utilitatea regulei (de a tortura pentru a afla informaţii vitale). Aprobarea tortur unele cazuri poate conduce treptat la generalizarea acesteia (în toate cazurile grav vor face presiuni, de către rude, prieteni, colegi, opinia publică etc. pentru aplic torturii în vederea salvării unor nevinovaţi); în această situaţie, numărul erorilo creşte inevitabil (vor fi diverse cazuri de persoane torturate inutil, deoarece nu ‹

informaţiile dorite) şi, pe termen lung, există riscul ca tortura să amplifice numărul de victime nevinovate, în loc de a-l micşora. Torturile aplicate de Inchiziţie (de exemplu) împotriva unor presupuse «vrăjitoare», a unor presupuşi «eretici» sau «trimişi ai diavolului» ilustrează existenţa reală a acestui risc; torturile aplicate de regimurile totalitare comuniste, împotriva unor presupuşi «duşmani ai poporului», sunt de asemenea semnificative în acelaşi sens. Cu alte cuvinte, deşi (sub presiunea grijii legitime de a salva persoane nevinovate ameninţate de bombele teroriştilor) s-ar putea crede că ne facem prea multe probleme şi avem prea multe scrupule (în a decide aplicarea torturii), de fapt aceste probleme şi scrupule nu sunt exagerate sau fără rost, deoarece pericolul abuzurilor şi al amplificării răului (prin tortură) este real. De aici rezultă şi dificultatea sau caracterul tragic al dilemei morale, care poate repune în discuţie şi validitatea normelor morale (multe persoane vor blama însăşi regula de a nu tortura, afirmînd că, fără ea şi fără restricţiile implicate de ea, victimele nevinovate ar fi putut fi salvate).

/1.10.9/ Validitatea normelor

Dată fiind diversitatea părerilor şi aprecierilor morale făcute de oameni, precum şi dificultăţile existente adesea în luarea unei decizii pe baza normelor morale, este desigur de maximă importanţă ca enunţurile morale – principii, norme, evaluări – să se bucure de valabilitate incontestabilă. Valabilitatea este însă greu de recunoscut cîtă vreme nu s-a realizat o verificare definitivă a enunţurilor morale în cauză. Or, una dintre cele mai mari dificultăţi ale normelor morale este cea a verificării lor conclusive. Unii autori, mai ales cei cu puternice înclinaţii ştiinţifice, neagă valoarea cognitivă (de adevăr) a normelor morale tocmai pe acest temei.

> „Ayer [Referirea este la A.J. Ayer, cunoscut filosof britanic, şi la argumentele sale din articolul *On the Analysis of Moral Judgments*, în M. Munitz (ed.), *A Modern Introduction to Ethics*, New York, 1958. Ayer reprezintă aici punctul de vedere al empirismului logic, conform cu care enunţurile morale nu au conţinut cognitiv. – N.T.] argumentează că, atunci când examinăm cu grijă utilizarea reală a limbajului moral – gramatica sa profundă, mai curând decât cea de suprafaţă – vedem că enunţurile morale, chiar dacă nu au formă declarativă, nu sunt verificabile şi nici măcar confirmabile. Dacă eu zic «Câinele se zbenguie prin zăpadă», «Ruşii invadează Alaska» sau «Indivizii frustraţi tind să reacţioneze agresiv», tu ştii ce fapte contează în stabilirea adevărului sau falsităţii tezei mele. Aceste enunţuri anunţă anumite stări de lucruri identificabile empiric care, dacă starea de lucruri anunţată există realmente, vor stabili adevărul tezei mele. Dacă ea nu există, atunci teza mea poate fi apreciată, fără a greşi, drept falsă. S-ar putea să-mi displacă să văd cîinii zbenguindu-se în zăpadă, să mă tem de venirea ruşilor în Alaska, să deplîng faptul că indivizii frustraţi alimentează conflictele reacţionînd agresiv, dar cu toate acestea faptele rămîn aşa cum sunt indiferent de ce simt eu sau alţii în legătură cu ele. Dar cum am putea verifica sau confirma, dovedi ca fals sau

infirma «Cîinii nu trebuie să se zbenguie în zăpadă», «Ruşii nu trebuie invadeze Alaska» sau «Indivizii frustraţi nu trebuie să devină agresivi»? C ce putem să facem şi facem efectiv este să furnizăm anumite temeiuri pen aceste afirmaţii, dar cum am putea să le verificăm (altfel decît verific adevărul unor afirmaţii factuale contînd ca temeiuri de susţinere a lor)? Se p că nu există fapte pe care să le putem indica drept fapte ce verifică asemei enunţuri; iar dacă pentru ele nu există nici o verificare directă *imaginab* atunci nu putem vorbi în mod rezonabil nici despre o verificare indirectă a l căci acolo unde nimic n-ar putea fi conceput drept verificare directă, expre „verificare indirectă" nu poate avea sens. Dacă aşa stau lucrurile, atunci noi ştim ce ar însemna ca asemenea teze să fie adevărate, căci nu ştim ce stare lucruri anume, o dată constatată, ar face ca ele să fie adevărate, după cum ştim nici ce anume ar face ca ele să fie false. Din această cauză, argumente Ayer, am face mai bine dacă, cel puţin pentru scopuri de ordin filosofic, corecta vorbirea obişnuită, renunţînd la orice aprecierc dc adcvăr sau f referitoare la enunţurile morale." (Nielsen, [1972])

Faptul că enunţurile normative ale eticii nu pot fi verificate aşa cum s verificate enunţurile empirice (de fapt) sau aşa cum sunt verificate cele de or teoretic (din ştiinţele naturii sau din matematică) şi, deci, că lor nu li se aplică în s strict calificativele *adevărat* sau *fals* nu pune însă punct chestiunii valorilor moral nici nu dovedeşte că enunţurile morale n-ar avea sens. Pentru a clarifica lucrur teoreticienii au evidenţiat distincţia *confirmare* (empirică)/*justificare*. Enunţu descriptive se confirmă empiric, în schimb cele normative se justifică. Faptul enunţurile morale nu se verifică sau confirmă ca acelea din ştiinţele naturii sau ştiinţele deductive (matematica, logica) nu înseamnă neapărat că ele ar fi *fără se nesusceptibile de valabilitate*, sau *complet subiective*. Ele nu se verifică «pe tere (experimental) şi nici nu se demonstrează (ca teoremele), dar se pot justifica. Iată c sintetizează Kai Nielsen punctul de vedere al unui autor care teoretize justificabilitatea enunţurilor etice:

„Baier [Este vorba de Kurt Baier, teoretician cunoscut, autorul cărţii *The Mo Point of View*] consideră că deţine o soluţie care permite ocolirea dificultăţil Prima sa mutare este una indirectă. Ea constă (1) în a arăta cum determin noi adevărul tezelor privitoare la ce este legal sau la ce este uzual, şi (2) î arăta cât de mult diferă diversele concepte morale de cele legale sau c referitoare la obiceiuri. Pentru a afla dacă este adevărat că în Mississipp ilegal să se căsătorească negri cu albi, nu trebuie decât să cercetăm care e legea în Mississippi şi cum se corelează ea cu legile federale ale SUA; pentr afla dacă în Mississippi e un lucru obişnuit ca albii să flirteze cu negrese trebuie să determinăm doar care sunt obiceiurile din Mississippi. Odată ce constatat cum sună legea sau care sunt obiceiurile, am clarificat chestiur adevărului acestor două teze. Nu la fel stau însă lucrurile cu chestiunile mor Dacă enunţăm o teză morală, dacă afirmăm, bunăoară, că «Este imoral s împiedici pe negri şi albi să se căsătorească, în Mississippi ca şi oriur

altundeva» sau că «Este rău ca albii să flirteze cu negresele atunci cînd nu se pot căsători cu ele, n-au nici o intenție să se căsătorească și le tratează ca pe nişte obiecte», adevărul sau falsitatea acestor teze *nu* se decide şi nici nu se poate decide constatînd pur și simplu care sunt convingerile morale colective. Aici moralitatea diferă radical de legalitate, ca și de obiceiuri. Chiar știind ce se recomandă sau ce este interzis de codul moral al societății din care fac parte, prin aceasta eu *nu* știu și ce este corect în societatea din care fac parte sau altundeva. Odată ce individul știe care este legea sau obiceiul în cultura sa ori în alta, pentru el nu mai are nici un sens întrebarea dacă aceste convingeri ale sale despre ce e legal sau uzual *în acea cultură* sunt adevărate; nu tot așa stau însă lucrurile în cazul moralității. Cum putem atunci determina dacă o convingere morală este adevărată?

Răspunsul lui Baier este foarte simplu: «Convingerile noastre morale sunt adevărate dacă ele pot fi apreciate ca obligatorii sau acceptabile din punct de vedere moral». Cînd spunem că o judecată morală este adevărată, noi sprijinim această judecată; o sprijinim ca fiind rațional-îndreptățită, iar atunci cînd judecata în cauză este una morală, a spune că ea este rațional îndreptățită revine la a o recunoaște ca fiind acceptabilă din punct de vedere moral.

Dar ce înseamnă că ceva este acceptabil din punct de vedere moral? Ce înseamnă a adopta punctul de vedere moral? În cap. 8 din cartea sa *The Moral Point of View*, Baier explică acest lucru. Pentru a adopta punctul de vedere moral, trebuie satisfăcute trei condiții.

1. Trebuie să adoptăm anumite reguli de conduită, nu ca mijloace empirice menite să promoveze interesele noastre individuale, ci ca reguli de principiu. Cum subliniază Baier, «aceasta presupune a ne conforma regulilor indiferent dacă ele favorizează sau nu scopurile noastre sau ale oricui altcuiva».

2. Un agent moral trebuie să urmeze nu numai regulile pe care el și prietenii lui le adoptă în principiu, ci și regulile pe care oricine le-ar putea în principial adopta. Regulile morale sunt destinate tuturor.

Există patru condiții subsidiare care trebuie subsumate acestor condiții:

a) o regulă morală trebuie să fie de așa natură încît oricine să o poată înțelege;

b) regula trebuie să fie de așa natură încît scopul ei să nu fie zădărnicit dacă toți oamenii acționează conform ei;

c) regula trebuie să fie de așa natură încît să nu fie anulată dacă cineva face cunoscut faptul că a adoptat-o;

d) regula trebuie să nu fie de așa natură încît să fie literalmente imposibil ca toți să acționeze conform ei.

3. Regulile morale trebuie să fie reguli adoptate spre binele tuturor, în mod egal. Aici este implicat principiul imparțialității sau al dreptății, deoarece trebuie promovate interesele tuturor oamenilor sau, cel puțin, trebuie să se acorde considerație egală acestor interese atunci cînd o anumită regulă morală trebuie încălcată.“ (Nielsen, [1972]).

Propuneri cum este cea de mai sus nu elimină, desigur, toate dificultățile legate

de enunțurile morale. Drept urmare, analiza morală a conduitei și evaluarea ace sunt, la rîndul lor, dificile și problematice. În diverse concepții etice s-au pr diverse metode de interpretare și evaluare morală a conduitei.

/1.10.10/ Relativismul moral.

Relativismul moral neagă universalitatea sau valabilitatea generală a normelo concluziilor morale. În varianta sa *empirică*, relativismul descrie variabilit normelor, criteriilor, evaluărilor morale, făcute în diferite societăți sau epoci, diferite grupuri sau în diferite contexte, diversitatea ierarhizărilor făcute în morală, și neagă existența unor elemente comune sau universale între aceste opțiuni mo diferite. În varianta sa *normativă*, relativismul moral neagă superioritatea (în mat de întemeiere, de validitate sau de utilitate) unor norme, criterii sau concepții mo asupra altora, insistă asupra principiului că fiecare morală are valabilitate egală celorlalte (este «validă» pentru cei ce o acceptă sau din punctul de vedere pe ca presupune ea), și deci infirmă posibilitatea găsirii unei metode de alegere obiect incontestabilă, între diversele criterii și concepții morale.

/1.10.11/ Pluralismul

Pluralismul moral nu trebuie confundat cu relativismul, principala diferență dintre două viziuni fiind legată de faptul că pluralismul recunoaște varietatea sistemelor valori și norme *legitime*, dar nu le atribuie neapărat aceeași valoare și valabilitate. scurt, pluralismul privește varietatea de norme și valori drept normală și inevitab dar nu afirmă și egalitatea dintre acestea. În plus, pluralismul nu presupune neap subiectivitatea completă a normelor și valorilor morale.

Una dintre cele mai bune formulări ale pluralismului modern aparține lui Isaiah Be și ea merită citată pe larg:

> „I came to the conclusion that there is a plurality of ideals, as there i plurality of cultures and of temperaments. I am not a relativist; I do not say like my coffee with milk and you like it without; I am in favour of kindn and you prefer concentration camps» - each of us with his own values, wh cannot be overcome or integrated. This I believe to be false. But I do beli that there is a plurality of values which men can and do seek, and that th values differ. There is not an infinity of them: the number of human values, values which I can pursue while maintaining my human semblance, my hum character, is finite - let us say 74, or perhaps 122, or 26, but finite, whateve may be. And the difference this makes is that if a man pursues one of th values, I, who do not, am able to understand why he pursues it or what it wo be like, in his circumstances, for me to be induced to pursue it. Hence t possibility of human understanding.

I think these values are objective - that is to say, their nature, the pursuit of them, is part of what it is to be a human being, and this is an objective given. The fact that men are men and women are women and not dogs or cats or tables or chairs is an objective fact; and part of this objective fact is that there are certain values, and only those values, which men, while remaining men, can pursue. If I am a man or a woman with sufficient imagination (and this I do need), I can enter into a value-system which is not my own, but which is nevertheless something I can conceive of men pursuing while remaining human, while remaining creatures with whom I can communicate, with whom I have some common values - for all human beings must have some common values or they cease to be human, and also some different values else they cease to differ, as in fact they do.“ (Isaiah Berlin, [2000], din *My Intellectual Path*, în volumul *The Power of Ideas*, editat de Henry Hardy, Princeton University Press)

Isaiah Berlin este explicit cu privire la o posibilă confuzie: cea dintre pluralism și relativism. El insistă asupra faptului că cele două viziuni nu se identifică.

„That is why pluralism is not relativism - the multiple values are objective, part of the essence of humanity rather than arbitrary creations of men's subjective fancies. Nevertheless, of course, if I pursue one set of values I may detest another, and may think it is damaging to the only form of life that I am able to live or tolerate, for myself and others; in which case I may attack it, I may even - in extreme cases - have to go to war against it. But I still recognise it as a human pursuit. I find Nazi values detestable, but I can understand how, given enough misinformation, enough false belief about reality, one could come to believe that they are the only salvation. Of course they have to be fought, by war if need be, but I do not regard the Nazis, as some people do, as literally pathological or insane, only as wickedly wrong, totally misguided about the facts, for example in believing that some beings are subhuman, or that race is central, or that Nordic races alone are truly creative, and so forth. I see how, with enough false education, enough widespread illusion and error, men can, while remaining men, believe this and commit the most unspeakable crimes.“ (Isaiah Berlin, [2000], din *My Intellectual Path*, în volumul *The Power of Ideas*, editat de Henry Hardy, Princeton University Press)

Care sunt consecințele pluralismului? Berlin crede (și aici poate că dă dovadă de prea mult optimism) că din pluralism decurge nemijlocit toleranța și spiritul liberal. Chiar dacă însă pluralismul nu conduce direct la toleranță, el constituie fără îndoială o condiție necesară a sa.

„If pluralism is a valid view, and respect between systems of values which are not necessarily hostile to each other is possible, then toleration and liberal consequences follow, as they do not either from monism (only one set of values is true, all the others are false) or from relativism (my values are mine,

yours are yours, and if we clash, too bad, neither of us can claim to be rig My political pluralism is a product of reading Vico and Herder, and understanding the roots of romanticism, which in its violent, pathological f(went too far for human toleration.

So with nationalism: the sense of belonging to a nation seems to me quite nat and not in itself to be condemned, or even criticised. But in its inflan condition - my nation is better than yours, I know how the world should shaped and you must yield because you do not, because you are inferior to because my nation is top and yours is far, far below mine and must offer itsel material to mine, which is the only nation entitled to create the best possi world - it is a form of pathological extremism which can lead, and has led, unimaginable horrors, and is totally incompatible with the kind of plurali which I have attempted to describe.

It may be of interest to remark, incidentally, that there are certain values t we in our world accept which were probably created by early romanticism a did not exist before: for example, the idea that variety is a good thing, tha society in which many opinions are held, and those holding different opinic are tolerant of each other, is better than a monolithic society in which c opinion is binding on everyone. Nobody before the eighteenth century co have accepted that: the truth was one and the idea of variety was inimical to Again, the idea of sincerity, as a value, is something new. It was always ri to be a martyr to the truth, but only to the truth: Muslims who died for Isl were poor, foolish, misled creatures who died for nonsense; so, for Catholi were Protestants and Jews and pagans; and the fact that they held their beli sincerely made them no better - what was important was to be right. discovering the truth, as in every other walk of life, success was what w important, not motive. If a man says to you that he believes that twice two seventeen, and someone says, «You know, he doesn't do it to annoy you, doesn't do it because he wants to show off or because he has been paid to say - he truly believes, he is a sincere believer», you would say, «This makes it better, he is talking irrational nonsense.» That is what Protestants were doin in the view of Catholics, and vice versa. The more sincere, the mo dangerous; no marks were given for sincerity until the notion that there is mo than one answer to a question - that is, pluralism - became more widesprea That is what led value to be set on motive rather than on consequence, sincerity rather than on success." (Isaiah Berlin, [2000], din *My Intellectu* ***Path***, în volumul *The Power of Ideas*, editat de Henry Hardy, Princet University Press)

Pluralismul poate fi mai bine înțeles prin punere în contrast cu o concepție pe ca **Berlin o numeşte** «monism» (alți autori s-au referit la aceeaşi concepție sub numele **«monolitism»**, «dogmatism», «absolutism»):

„The enemy of pluralism is monism - the ancient belief that there is a single harmony of truths into which everything, if it is genuine, in the end must fit. The consequence of this belief (which is something different from, but akin to, what Karl Popper called essentialism - to him the root of all evil) is that those who know should command those who do not. Those who know the answers to some of the great problems of mankind must be obeyed, for they alone know how society should be organised, how individual lives should be lived, how culture should be developed. This is the old Platonic belief in the philosopher-kings, who were entitled to give orders to others. There have always been thinkers who hold that if only scientists, or scientifically trained persons, could be put in charge of things, the world would be vastly improved. To this I have to say that no better excuse, or even reason, has ever been propounded for unlimited despotism on the part of an e ´lite which robs the majority of its essential liberties.

Someone once remarked that in the old days men and women were brought as sacrifices to a variety of gods; for these, the modern age has substituted new idols: -isms. To cause pain, to kill, to torture are in general rightly condemned; but if these things are done not for my personal benefit but for an -ism - socialism, nationalism, Fascism, Communism, fanatically held religious belief, or progress, or the fulfilment of the laws of history - then they are in order. Most revolutionaries believe, covertly or overtly, that in order to create the ideal world eggs must be broken, otherwise one cannot obtain the omelette. Eggs are certainly broken - never more violently or ubiquitously than in our times - but the omelette is far to seek, it recedes into an infinite distance. That is one of the corollaries of unbridled monism, as I call it - some call it fanaticism, but monism is at the root of every extremism." (Isaiah Berlin, [2000], din *My Intellectual Path*, în volumul *The Power of Ideas*, editat de Henry Hardy, Princeton University Press)

Înțelegerea exactă a concepției lui Berlin despre pluralism necesită luarea în considerare a ideii sale despre incompatibilitatea (nu necesară, dar perfect posibilă și nu foarte rară) dintre valorile sau scopurile noastre fundamentale.

„I do not know who else may have thought this, but it occurred to me that some ultimate values are compatible with each other and some are not. Liberty, in whichever sense, is an eternal human ideal, whether individual or social. So is equality. But perfect liberty (as it must be in the perfect world) is not compatible with perfect equality. If man is free to do anything he chooses, then the strong will crush the weak, the wolves will eat the sheep, and this puts an end to equality. If perfect equality is to be attained, then men must be prevented from outdistancing each other, whether in material or in intellectual or in spiritual achievement, otherwise inequalities will result. The anarchist Bakunin, who believed in equality above all, thought that universities should be abolished because they bred learned men who behaved as if they were

superior to the unlearned, and this propped up social inequalities. Similar world of perfect justice - and who can deny that this is one of the noble: human values? - is not compatible with perfect mercy. I need not labour point: either the law takes its toll, or men forgive, but the two values cai both be realised.

Again, knowledge and happiness may or may not be compatible. Ration: thinkers have supposed that knowledge always liberates, that it saves men fi being victims of forces they cannot understand; to some degree this is no dc true, but if I know that I have cancer I am not thereby made happier, or freei must choose between always knowing as much as I can and accepting t there are situations where ignorance may be bliss. Nothing is more attract than spontaneous creativity, natural vitality, a free flowering of ideas, works art - but these are not often compatible with a capacity for careful and effect planning, without which no even moderately secure society can be creat Liberty and equality, spontaneity and security, happiness and knowled mercy and justice - all these are ultimate human values, sought for themseh alone; yet when they are incompatible, they cannot all be attained, choic must be made, sometimes tragic losses accepted in the pursuit of soı preferred ultimate end. But if, as I believe, this is not merely empirically t conceptually true - that is, derives from the very conception of these value: then the very idea of the perfect world in which all good things are realised incomprehensible, is in fact conceptually incoherent. And if this is so, anc cannot see how it could be otherwise, then the very notion of the ideal worl for which no sacrifice can be too great, vanishes from view." (Isaiah Berli [2000], din *My Intellectual Path*, în volumul *The Power of Ideas*, editat (Henry Hardy, Princeton University Press)

/1.10.12/ Subiectivismul

Subiectivismul moral neagă existența unor adevăruri morale obiective, prezentînd oric enunț moral ca simplă expresie a unor păreri subiective. În perspectiva subiectivist: criteriile sau normele morale au valabilitate pentru subiectul moral (pentru agentu moral) care le aplică, dar nu are sens să se examineze sau susțină valabilitatea lo generală și obiectivă. În unele variante, subiectivismul merge pînă la a infirm existența faptelor morale; el susține că nu există, în realitate, fapte sau realități morale ci numai păreri morale subiective în lumina cărora anumite fapte (în sine neutre dobîndesc aparențe morale (apar drept «corecte/incorecte», sau «bune/rele»). Unu dintre precursorii sau inspiratorii subiectivismului moral este filosoful scoțian Davic Hume, care, fără a fi un subiectivist în sensul contemporan al termenului, a oferi argumente împotriva ideii că *răul* moral s-ar găsi în faptele reale (în acțiuni, conduite acte) – argumente ce pot fi folosite de subiectivism. Hume argumenta astfel:

„Luați orice acțiune recunoscută ca fiind rea: crima intenționată, de exemplu.

Examinați-o din toate unghiurile, și vedeți dacă puteți găsi acel fapt sau acea entitate reală pe care o numiți răutate. Oricum o luați, veți găsi doar anumite patimi, motive, dorințe și gânduri. Alt fapt nu poate fi constatat. Răutatea vă scapă cu totul, dacă veți examina numai obiectul ca atare. N-o puteți găsi deloc, pînă nu vă întoarceți gândurile spre propriul suflet, și găsiți acolo un sentiment de dezaprobare, ce se naște în tine, față de acea acțiune. Acesta este un fapt, dar el... se află înlăuntrul tău, nu în lucrul ca atare. Astfel că atunci când declarați că o acțiune sau un caracter este rău, nu spuneți prin asta nimic altceva decât că aveți, din fire, o trăire sau un sentiment de blam în fața acestui lucru. Viciul și virtutea, așadar, pot fi comparate cu sunetele, culorile, căldura și frigul, care, așa cum spune filosofia modernă, nu sunt calități aflate chiar în lucruri, ci percepții aflate în minte".

După părerea lui Hume (și, ulterior, a adepților subiectivismului), binele și răul moral sunt însușiri care nu se pot găsi în înseși lucrurile pe care le numim bune sau rele, ci în subiectivitatea celui care apreciază sau condamnă aceste lucruri. Din acest punct de vedere, însușirile morale se aseamănă cu cele estetice:

„Euclid a explicat pe deplin toate însușirile cercului; dar nu a spus, în propozițiile sale, nici un cuvânt despre frumusețea acestuia. Motivul este evident. Frumusețea nu este o însușire a cercului. Ea nu rezidă în nici una din părțile acelei linii, ale cărei părți sunt egal depărtate de un centru comun."

În mod analog, crede Hume, binele sau răul unei fapte nu se află în fapta în sine, ci în subiectivitatea celui ce apreciază fapta drept bună sau rea; însușirile morale sunt elemente subiective proiectate de om asupra faptelor. Este clar însă că punerea binelui/răului moral în dependență de subiectivitatea umană reduce univocitatea și universalitatea aprecierilor morale, introducând o notă de relativism în sfera acestora. O generalizare maximă a relativității aprecierilor morale este însă imposibilă, deoarece eventuala adoptare a ideii că toate judecățile morale individuale, indiferent cât de subiective, ar fi îndreptățite conduce la dispariția însăși a moralei: nu poate exista morală dacă toate părerile subiective despre moral/imoral sunt recunoscute ca fiind egal îndreptățite.

Subiectivismul a fost ulterior puternic alimentat de ideea că însușirile morale (bine, rău, drept, nedrept, corect, incorect) sunt o simplă chestiune de interpretare – că ele apar din interpretările noastre, nu din însăși realitatea fenomenlor. Este vorba de o idee devenită celebră prin Nietzsche, care afirma: „Nu există defel fenomene morale, ci doar o interpretare morală a fenomenelor" (Nietzsche, [1991], p. 83).

N. B. Relativismul moral se deosebește de subiectivismul moral prin faptul că nu vizează (doar) relativitatea opțiunilor morale de la om la om, ci, în mod mai general, de la o societate sau alta, de la un context teoretic sau practic la altul, etc. Un relativist nu este neapărat și subiectivist: el poate admite normele morale ca obiective și raționale (nu ca subiective, dependente de gusturi persoanle), dar va susține totdeauna că aceste norme rămîn relative la o epocă, o societate, o cultură și sunt deci variabile în funcție

de context. Totuşi, ambele concepţii se axează pe:

- Constatarea diversităţii criteriilor şi aprecierilor morale, a incompatibilităţi între acestea
- Inexistenţa unui consens universal asupra exigenţelor şi judecăţilor morale
- Inexistenţa unui algoritm universal de validare sau invalidare definitivă a concluzii morale, şi nici de selectare a unei opţiuni optime din setul diver: opţiuni morale posibile ('axiomele' sau 'premisele' morale nu întru consensul unanim, iar 'tezele' morale nu pot fi demonstrate în mod indiscut:

În general, intuiţiile şi interpretările noastre obişnuite sugerează că deoseb de ordin moral nu pot fi reduse la deosebiri pur subiective. Argumentul decisi acest sens, este acela că opoziţiile pur subiective (de exemplu, cele dintre gusturi sunt iraţionale şi, ca atare, pot fi acceptate în mod neproblematic; în schimb, opozi de judecată morală nu pot fi pur şi simplu admise ca stări de lucruri neproblemati contradicţiile dintre judecăţi sunt inacceptabile, asumarea lor apare drept iraţională.

Spre exemplu. Dacă cineva spune «îmi place mirosul de benzină» iar altcir declară, dimpotrivă, «nu-mi place mirosul de benzină», noi suntem obligaţi constatăm o opoziţie de gusturi, care însă poate fi admisă ca stare de lucruri posibil chiar normală: cele două declaraţii pot fi simultan adevărate (nu există o contradi logică între ele); nu este deloc imposibil ca mirosul ce place cuiva să displacă altcu şi această opoziţie nu este cîtuşi de puţin absurdă. Aici nu ne confruntăm neapărat c problemă, deoarece cele două persoane pot (cel puţin în multe cazuri) să-şi satisf simultan gusturile: cel care agreează mirosul de benzină va căuta să inhaleze vapori benzină iar cel care nu suportă acest miros poate evita să inhaleze aceiaşi vapori.

Nu la fel stau însă lucrurile cu judecăţile morale. Dacă cineva afirmă că «st are datoria morală de furniza asistenţă medicală celor care nu o pot obţine singuri» altcineva susţine că «statul nu are nici o datorie în acest sens (deoarece îngriji medicală este o chestiune personală pe care fiecare trebuie să şi-o rezolve singu lucrurile stau cu totul altfel decît în primul caz: cele două enunţuri nu pot fi simul adevărate (ar fi absurd să se susţină că statul are şi nu are datoria de a furn asistenţă), deci avem de-a face cu o contradicţie pe care nu o putem pur şi sim constata şi accepta. Dificultăţile sunt legate nu numai de contradicţia logică dintre c două enunţuri, care ne pune în imposibilitate de a le considera simultan valide, ci şi faptul că în acelaşi stat nu se pot aplica ambele idei despre furnizarea asisten medicale: persoanele trebuie să decidă dacă o aplică pe prima, şi organizează un tip asistenţă medicală publică, sau o aplică pe a doua şi deci desfiinţează orice tip asistenţă medicală publică.

1.10.13 Obiectivismul moral

În contrast cu subiectivismul, obiectivismul moral susţine că Binele, însuşire morală, este o însuşire obiectivă a faptelor, care poate fi percepută în acţiuni umane sau în aranjamentele existente tot aşa cum pot fi percepute şi alte însuşi obiective (spre exemplu cele cromatice). Cel mai cunoscut susţinător al acest concepţii, filosoful britanic G. E. Moore, prezintă astfel ideea de bază obiectivismului moral:

„Aşadar, *Binele*, dacă prin acesta înțelegem acea însuşire pe care o atribuim unui lucru atunci când spunem că el este bun, nu poate fi definit. [...] El este unul dintre acele nenumărate lucruri la care ne gândim şi care, în sine, nu pot fi definite, deoarece ele constituie termenii ultimi cu referire la care sunt orice *poate fi* definit trebuie definit. [...] Nu există, aşadar, nici o dificultate intrinsecă în teza că *Binele* desemnează o însuşire simplă şi nedefinibilă. Există multe alte exemple de asemenea însuşiri. Să luăm în considerare galbenul, de exemplu. Putem încerca să-l definim, descriind echivalentul său fizic; putem specifica ce fel de vibrații luminoase trebuie să stimuleze ochiul normal, pentru ca acesta să perceapă galbenul. Dar *ele* nu sunt ceea ce percepem noi."

Teza lui Moore este că, de fapt, galbenul nu poate fi definit, deşi el există fără nici o îndoială; iar, în mod analog, şi *binele* este o însuşire ce nu poate fi definită, deşi el neîndoielnic există în mod obiectiv.

Obiectivismul moral are o anumită forță de atracție, dar el se confruntă cu anumite dificultăți. În special:
1. După unele păreri (A. Flew), nici Moore nu a putut surmonta dificultatea (evidențiată de Hume) a trecerii de la descriptiv («X este bun») la normativ («Trebuie ca X să fie impus, apărat etc»).
2. Acceptând ideea obiectivității însuşirilor morale, obiectivismul nu a putut explica satisfăcător evidenta diversitate de evaluări subiective cu privire la ele

1.10.14 Absolutismul

Absolutismul (numit uneori şi «monism» sau «monolitism») este o variantă a obiectivismului moral, care afirmă (în contrast cu relativismul sau subiectivismul) existența unui singur set de adevăruri morale absolute, de norme şi criterii morale universal valabile. Cele mai familiare variante de absolutism moral sunt cele religioase: fiecare morală religioasă susține valabilitatea universală a normelor şi principiilor sale. O abordare mai modernă, apropiată de absolutismul moral, este etica datoriei, atunci cînd aceasta este interpretată ca etică «rigoristă» (extrem de riguroasă, strictă, absolut imperativă, axată pe un set unic de valori absolute).

1.10.15 Etica datoriei

1.10.15.1 Etica datoriei (sau **deontologistă**) pleacă de la premisa unor caracteristici universale (natura umană, comună tuturor indivizilor, nevoile umane caracteristice, existența unor imperative morale incontestabile etc.) pentru a deduce din acestea un set de datorii general valabile pentru oameni, datorii prin prisma cărora se poate evalua moral comportamentul şi situațiile morale. Comportamentul moral implică îndeplinirea

scrupuloasă a datoriilor; comportamentul imoral este cel care încalcă aceste datorii

Immanuel Kant este cel mai cunoscut autor al unui sistem deontologic. crede că etica însăşi nu este decît o teorie a datoriilor umane (şi un sistem al scopı raţiunii noastre – Kant, [1991]). La baza teoriei sale etice, stă diferenţa dintre natı om, ca fiinţă raţională.

„Orice lucru al naturii acţionează după legi. Numai o fiinţă raţional facultatea de a acţiona *conform reprezentării* legilor, conform princip adică, numai ea are o *voinţă*. Cum pentru derivarea acţiunilor din legi se *raţiune*, voinţa nu este altceva decît raţiune practică. Cînd raţiunea deter inevitabil voinţa, acţiunile unei astfel de fiinţe, care sunt cunoscute ca obiectiv necesare, sunt şi subiectiv necesare, adică voinţa este o facultate alege *numai ceea ce* raţiunea, independentă de înclinaţie, cunoaşte ca p necesar, adică bun." (Kant, [1972], p. 30)

Aşadar, ca fiinţă raţională, omul trebuie să acţioneze numai pe baza a ce este recunoscut de raţiune ca bun, cu alte cuvinte trebuie să asculte de impera raţiunii. Reprezentările principiilor ce constrîng voinţa se numesc imperative. imperativele ipotetice ne spun ceea ce trebuie făcut *în anumite condiţii*, în sc există şi un imperativ categoric care este necondiţionat. Ce ne poate însă spu imperativ necondiţionat (care nu se referă la nici un fel de condiţii particu Referindu-se la maximele ce ne ghidează (subiectiv) acţiunile, Kant răspunde: imperativul nu conţine în afară de lege decît necesitatea maximei de a fi con acestei legi, iar legea nu este supusă nici unei condiţii care s-o restrîngă, nu r decît universalitatea unei legi în genere, căreia maxima acţiunii trebuie s conformă, şi numai această conformitate reprezintă propriu-zis imperativul ca ne (Kant, [1972], p. 39). Aşadar, există un singur imperativ categoric şi anume acel ne impune să respectăm universalitatea legii (morale). Imperativul categoric ne s

„acţionează numai conform acelei maxime prin care să poţi vrea totod ea să devină lege universală" (Kant, [1972], p. 39

Morala se axează atît pe universalitate, cît şi pe datorie. Avem deci în 1 **„imperativ** universal al datoriei", care ne spune:

„acţionează ca şi cînd maxima acţiunii tale ar trebui să devină, prin vo **lege universală a naturii**" (Kant, [1972], p. 39)

Mai departe, reluînd distincţia dintre natură şi om, Kant observă că **există în natură** au doar o valoare relativă (ca *mijloace* către ceva), în timp ce **dacă este** ***raţiune***, are valoare absolută şi este *scop în sine*. De aici urmează **omul nu poate** fi niciodată redus la un simplu mijloc, ci trebuie totdeauna tratat **în sine. Acesta** este şi miezul *imperativului practic*:

„acţionează astfel ca să foloseşti umanitatea atît în persoana ta, cît şi în persoana oricui altuia totdeauna în acelaşi timp ca scop, iar niciodată numai ca mijloc“ (Kant, [1972], p. 47)

Ce implicaţii au aceste principii? Din ele decurg o mulţime de *datorii*, cum ar fi: datoria (faţă de sine) de a nu se sinucide (deoarece sinucigaşul, care vrea să scape dintr-o stare foarte dificilă, s-ar servi de sine însuşi doar ca mijloc de a ajunge la o stare suportabilă); datoria (faţă de sine) de a se perfecţiona (căci fiecare om e scop în sine, iar scopul asociat omului este perfecţionarea, disocierea tot mai amplă de ceea ce este doar natură); datoria (faţă de alţii) de a nu minţi (căci, minţind pe alţii în anumite scopuri, mincinosul îi foloseşte doar ca mijloace spre acele scopuri, în timp ce ei trebuie totdeauna trataţi şi ca scopuri în sine, nu doar ca mijloace) etc.

Pentru Immanuel Kant, nimic nu stă deasupra datoriei; dimpotrivă, datoria ocupă locul suprem în viaţa oricărei fiinţe raţionale. Şi nu este vorba doar de a acţiona din impulsuri naturale, dar respectînd datoriile existente; cerinţa este ca impulsurile însele care ne determină acţiunile (care ne împing la a face ceva) să fie cele ce decurg din datoriile noastre.

„Cea mai însemnată perfecţiune a omului este: de a-şi face datoria şi tocmai din datorie (încît legea să nu fie doar regulă ci, de asemenea, şi imboldul la acţiune)“ (Kant, [1991], p. 238)

Rolul decisiv acordat de Kant datoriei face ca etica sa să fie pe drept considerată prototipul unei etici deontologiste.

N. B. Astăzi termenul «deontologie» se foloseşte mai des pentru a desemna diverse etici profesionale (etica medicală, etica jurnalistică etc.). Etica deontologistă, care are un caracter general-teoretic, nu se confundă însă cu deontologiile profesionale.

Conform unei etici a datoriei, conduitele trebuie să respecte datoriile stabilite, indiferent de consecinţele (plăcute sau nu, utile sau nu, avantajoase sau nu) la care conduc respectarea lor.

De exemplu, dacă datoria ne impune respectarea libertăţii de exprimare a cuiva, trebuie ca această libertate să nu fie în nici un fel stînjenită, indiferent dacă ceea ce spune persoana respectivă ni se pare adevărat sau fals, util sau inutil, convenabil sau neconvenabil, bine (pentru cineva sau pentru societate) ori dimpotrivă periculos (pentru cineva sau pentru societate). Nici un considerent particular, local, de convenabilitate sau oportunitate, nu poate justifica încălcarea datoriei: ne convine sau nu, ne place sau nu, datoria trebuie respectată. Numai în cazul unei alte etici (utilitariste, de ex.) dreptul de exprimare liberă ar putea fi limitat pe considerentul că cele spuse de o persoană nu au consecinţe utile, ci consecinţe dăunătoare.

/1.10.15.2/ Contractualismul

O variantă importantă a eticii datoriei este *contractualismul*. Conform principiilc acestuia, relațiile dintre oameni şi normele de conduită trebuie să se bazeze p contracte (înțelegeri, acorduri) între părțile interesate, fiecăreia dintre aceste revenindu-i obligația de a respecta cerințele contractuale. Din acest punct de vedere moral este ceea ce corespunde cerințelor contractuale, imoral ceea ce încalcă acest cerințe. Contractualismul are imensul avantaj de a promova libertatea şi autonomi persoanelor, sugerînd sau susținînd explicit că nimeni nu poate fi silit să respect norme sau să îndeplinească obligații la care nu şi-a dat acordul (pe care nu şi le-asumat contractual). Cu toate acestea, este o mare şi dificilă întrebare dacă societățil reale se pot baza pe un contractualism strict, ce ar presupune ca fiecărui om să i se de ocazia de a îşi asuma explicit toate obligațiile recunoscute ca atare în comunitate.

/1.10.16/ Consecințialismul

/1.10.16.1/ Consecințialismul este un mod de a privi problemele eticii, pe baza premisei că «ceea ce contează sunt consecințele» sau «de consecințe depinde totul» criteriul de judecare (morală) a acțiunilor, atitudinilor şi conduitelor trebuie să constea în caracterul (sau valoarea) consecințelor pe care le au respectivele acțiuni, atitudini ş conduite. Se subînțelege, deci, că nu virtuțile, sau datoriile, ci consecințele sunt cele care decid asupra caracteristicilor morale: acțiunile cu consecințe bune vor trebui apreciate pozitiv din punct de vedere moral, în timp ce acțiunile cu consecințe rele vor trebui apreciate negativ. Cea mai importantă concepție consecințialistă este utilitarismul.

> N. B. Pe baza unei analogii greşite (între expresia «consecință» şi expresii ca «intuție»), se foloseşte uneori la noi expresia «consecinționism», în loc de «consecințialism». Dar, cum «consecință» este o expresie gramatical analogă cu «referință», derivatele corecte sunt «consecințial» (şi respectiv «referențial»).
> Aşadar, expresia corectă este «consecințialism», nu «consecinționism».

Problema centrală a consecințialismului este aceea a determinării tipurilor de consecințe ce trebuie luate în calcul şi a criteriilor de apreciere a consecințelor. În primul rînd, de obicei sunt greu sau imposibil de prevăzut toate consecințele unui act, unei legi, unor politici sau ale funcționării unor instituții (şi deci este greu sau imposibil de calculat bilanțul lor pozitiv sau negativ). Există situații tipice, binecunoscute şi des analizate, care indică dificultățile existente. De exemplu, să presupunem că la locul unui accident rutier există doi răniți grav, un adult şi un copil, care au nevoie de terapie intensivă imediată. În ambulanța sosită însă, nu se poate face terapia respectivă decît unei singure persoane. Care dintre cei doi răniți trebuie să aibe prioritate? Consecințele salvării adultului ar trebui aici comparate cu cele ale salvării copilului, dar acest lucru este aproape imposibil. Din anumite puncte de vedere, copilul ar trebui să aibe prioritate (cum el are mai mulți ani de viață în față, consecințele salvării sale se concretizează în *mai mult timp de viață* salvat prin terapie); din alt

punct de vedere, adultul poate fi prioritar (deoarece el întreține o familie și consecințele salvării sale sunt *mai multe beneficii* pentru o întreagă familie). Însă, nici chiar în cazul în care adultul este un superperformant (mare artist, mare om de știință, mare om politic), în timp ce copilul este un copil obișnuit, concluzia priorității celui dintîi nu este evidentă, deoarece, crescînd, și copilul poate deveni superperformant într-un domeniu: cine poate deci prevedea dimensiunea exactă a consecințelor benefice ale salvării fiecăruia dintre cei doi? În al doilea rînd, dacă, în evaluarea acțiunilor sau a instituțiilor, cineva ia în calcul doar consecințele produse de acestea *pentru el sau ea personal*, atunci consecințialismul se apropie periculos de mult de *egoism*, iar egoismul este în genere opusul moralei (orice morală respinge egoismul și, conform multor interpretări, excluderea egoismului este însăși esența punctului de vedere etic). Pe de altă parte, dacă sunt luate în calcul consecințele produse pentru persoane diferite (pentru toate persoanele sau chiar pentru generații succesive), apar dificultăți de agregare aproape insurmontabile: pentru unii, consecințele pot fi pozitive, pentru alții pot fi negative, gradele acestor calificative diferă și ele de la caz la caz etc. De exemplu, creșterea impozitelor poate avea consecințe favorabile pentru cei ce beneficiază de anumite ajutoare materiale asigurate de stat (din buget, deci din impozitare), și consecințe defavorabile pentru cei ce nu beneficiază de ajutoare, dar trebuie să plătească surplusul de impozit. Cum se poate calcula, în aceste cazuri, bilanțul total? Cine trebuie să aibe prioritate? În plus, chiar și pentru aceeași persoană sau din același punct de vedere, consecințele imediate pot fi diferite de cele pe termen lung, iar calculul final (bilanțul) poate fi dificil de făcut: încălcarea unei legi poate aduce o serie de avantaje imediate, dar (ulterior) și dezavantaje foarte mari (pedepse). În sfîrșit, exact aceleași consecințe (pentru aceleași persoane) pot fi evaluate diferit, conform unor interpretări etice diferite: de exemplu, consecințele unui act punitiv (ale unei pedepse) pot fi apreciate din anumite puncte de vedere drept salutare (cu valoare educativă, de stimul pentru evitarea unor fapte de tipul celei pedepsite) sau regretabile (excesiv de aspre, descurajante, inhibitoare etc.).

1.10.16.2/ Utilitarismul (întemeiat de Jeremy Bentham și dezvoltat ulterior de J. S. Mill, cel mai cunoscut gînditor utilitarist clasic) este principala teorie de tip consecințialist și una dintre cele mai cunoscute și mai importante concepții etice. Bentham crede că însăși natura umană este definită de căutarea plăcerii sau a fericirii și de evitarea durerii. Ca atare, pentru om, binele este ceea ce aduce fericire, iar răul este ceea ce aduce durere. Util este deci să căutăm binele (fericirea), iar principiul utilității ne cere să judecăm totul după capacitatea de a ne aduce sau nu fericirea. Moralitatea, dacă este o căutare a Binelui, trebuie deci să fie – atît pe plan personal, cît și pe plan public, politic – o căutare a fericirii. Scopul general (nu numai al persoanelor, ci și al Guvernării) va trebui deci să fie *maximum de fericire pentru maximum de persoane*. Iată cum decurge, în linii mari, acest raționament la Bentham:

> „Nature has placed mankind under the governance of two sovereign masters, *pain* and *pleasure*. It is for them alone to point out what we ought to do, as well as to determine what we shall do. On the one hand the standard of right and wrong, on the other the chain of causes and effects, are fastened to their throne. They govern

us in all we do, in all we say, in all we think: every effort we can make to thro our subjection, will serve but to demonstrate and confirm it. [...]

by the principle of utility is meant that principle which approves or disappı of every action whatsoever, according to the tendency it appears to ha' augment or diminish the happiness of the party whose interest is in questioı what is the same thing in other words, to promote or to oppose that happin say of every action whatsoever, and therefore not only of every action private individual, but of every measure of government. [. . .]
By utility is meant that property in any object, whereby it tends to pro benefit, advantage, pleasure, good, or happiness, (all this in the present comes to the same thing) or (what comes again to the same thing) to prı the happening of mischief, pain, evil, or unhappiness to the party w interest is considered: if that party be the community in general, ther happiness of the community: if a particular individual, then the happine that individual. [. . .]
The community is a fictitious *body,* composed of the individual persons are considered as constituting as it were its *members.* The interest oı community then is, what?—the sum of the interests of the several men who compose it. It is in vain to talk of the interest of the community, wit understanding what is the interest of the individual. [. . .]
A thing is said to promote the interest, or to be *for* the interest, of an indivi when it tends to add to the sum total of his pleasures: or, what comes tı same thing, to diminish the sum total of his pains. [. . .]
An action then may be said to be conformable to the principle of utility, oı shortness sake, to utility, (meaning with respect to the community at large) \ the tendency it has to augment the happiness of the community is greater any it has to diminish it. A measure of government (which is but a parti kind of action, performed by a particular person or persons) may be said t conformable to or dictated by the principle of utility, when in like manne tendency which it has to augment the happiness of the community is greater any which it has to diminish it. [. . .]
A man may be said to be a partizan of the principle of utility, when approbation or disapprobation he annexes to any action, or to any measuı determined by and proportioned to the tendency which he conceives it to to augment or to diminish the happiness of the community: or in other w to its conformity or unconformity to the laws or dictates of utility. [. . .]
that principle which states the **greatest happiness** of all those whose intere in question, as being the right and proper, and only right and proper universally desirable, end of human action: of human action in every situa and in particular in that of a functionary or set of functionaries exercisin powers of Government.
[. . .] a principle, which lays down, as the only *right* and justifiable en Government, the **greatest happiness** of the **greatest** number"

(Jeremy Bentham *An Introduction to the Principles of Morals and Legislat*

Întemeietorii utilitarismului au văzut în el o modalitate de a depăşi subiectivismul. Spre exemplu, Mill afirma:

„Fie că scopul la care trebuie raportată moralitatea este fericirea, fie că nu acesta este scopul respectiv, faptul că moralitatea trebuie să se raporteze la un *scop* oarecare, şi nu lăsată în sfera sentimentelor vagi sau a convingerilor interioare inexplicabile, că ea trebuie să devină o chestiune de raţiune şi calcul, nu o chestiune de sentiment, este esenţial pentru însăşi ideea de filosofie morală; tocmai acest fapt face posibilă argumentarea sau discuţia subiectelor morale."

Propunerea utilitariştilor este ca evaluările morale (*bun, rău, corect, incorect*) asupra actelor umane să fie făcute, *în mod obiectiv*, pe baza unei evaluări a, şi a unui calcul al, consecinţelor acestor acte pentru fericirea indivizilor. Utilitarismul pleacă de la premisa că, prin acţiunile lor, oamenii urmăresc obţinerea de rezultate utile (sau fericite) şi trage concluzia că acţiunile, atitudinile şi conduitele trebuie judecate pe baza criteriului utilităţii, adică al capacităţii lor de a contribui la atingerea rezultatelor utile (fericite). Perspectiva utilitaristă va aprecia deci conduitele ce sporesc satisfacţia, avantajele, fericirea oamenilor şi va condamna (moral) pe cele ce produc insatisfacţii, dezavantaje, suferinţă etc.

Criteriul utilităţii se poate aplica fie direct acţiunilor umane individuale, fie unor reguli (se distinge adesea între *utilitarismul actelor* şi *utilitarismul regulilor)*; sau unor aranjamente sociale (constituţionale, legale), unor instituţii, principii, norme etc. (prin prisma capacităţii lor de a conduce, dacă sunt respectate, la amplificarea satisfacţiei sau fericirii). Utilitatea se poate stabili fie în raport cu o persoană, fie în raport cu o comunitate, cu o acţiune sau cu o serie de acţiuni, pe termen scurt (imediat) sau pe termen lung (de exemplu, o anumită politică publică poate aduce anumite avantaje imediate, cum ar fi calmarea unor nemulţumiri sociale, dar pe termen lung atrag dezavantaje, criză financiară, dezechilibre bugetare etc.).

Cum anumite consecinţe utile pentru o persoană pot fi dăunătoare alteia, concepţiile utilitariste recurg şi la calcule privind suma totală de avantaje şi dezavantaje (fericire şi suferinţă) decurgînd dintr-o acţiune sau conduită, dintr-o lege sau dintr-o opinie. În cazul unor asemenea calcule, se recurge la formule sintetice cum ar fi: *Binele (moral) maxim sau scopul utilitar de urmărit este suma maximă de avantaje (fericire) pentru un număr maxim de persoane*. De exemplu, politicilor publice li se cere adesea să satisfacă tocmai acest criteriu.

1.10.16.3/ Atunci cînd, pentru găsirea unei soluţii optime pentru mai multe părţi (cu interese diferite), se caută aplicarea formulei Binelui maxim, se poate folosi drept criteriu *Pareto-optimalitatea*. O soluţie este Pareto-optimă atunci cînd nu se mai poate face nici

o îmbunătăţire pentru vreuna din părţi fără a se ajunge la o înrăutăţire pentru altă ı (cu alte cuvinte, soluţia Pareto-optimă asigură maximul de avantaje, pentru toate pă ce poate fi atins fără a impune un dezavantaj suplimentar vreuneia dintre ele).

Dar nu toate concepţiile utilitariste respectă cerinţele Pareto-optimalit există şi tendinţa de a admite sacrificii ale utilităţii sau avantajelor unora dintre p dacă prin acestea se obţin un surplus de utilitate (faţă de cea sacrificată) sau benefic în total. În acest caz, utilitatea totală se calculează ca $\sum_{i=1}^{n} u_i$ (unde n este numărul persoane dintr-o comunitate, iar u_i utilitatea individuală – Arnsperger, Van P [2000], p. 20), indiferent că unele persoane au fost sacrificate (intrînd în total cu deficit de utilitate sau cu utilitate zero) iar altele avantajate (intrînd în sumă cu surplus de utilitate). Utilitarismul clasic, fiind individualist, tindea să accepte ace tendinţă. Tocmai din acest motiv, criticii utilitarismului reproşează acestuia că sacri unele persoane în favoarea altora, unele aspiraţii la fericire în favoarea altora etc.

> „Fiecare persoană are o inviolabilitate întemeiată pe drept inviolabilitate pe care nici chiar bunăstarea societăţii ca întreg nu o p încălca. Din acest motiv, dreptatea contrazice ideea că pierderea libert pentru unii devine dreaptă din cauza unui bine mai mare obţinut de alţii. nu permite ca sacrificiile impuse unui număr mic de oameni să cântărea mai puţin decât totalul mai mare al avantajelor de care se bucură un nu mai mare de oameni. De aceea, într-o societate dreaptă, libertă cetăţeniei egale sunt privite ca fiind stabilite; drepturile asigurate dreptate nu sunt subiectul negocierilor politice ori calculului interese sociale" (John Rawls)

Cu toate părerile împotriva 'compensării' pierderilor (de avantaje sau drept ale unor persoane prin avantajele altora, există situaţii de viaţă cînd oamenii acce sacrificii interpersonale. S-ar putea oare spune că utilitatea globală (însumată) justif asemenea sacrificii? Există diverse argumente împotriva unui răspuns pozitiv, anumite exemple sunt edificatoare.

> Un exemplu (extrem şi sinistru, dar) foarte cunoscut şi folosit frecv (pentru că este extrem de clar) de asemenea sacrificiu este cel supravieţuitorilor unui naufragiu, aflaţi pe o plută şi în pericol de moa prin inaniţie, care se salvează printr-un act de canibalism. În acest c utilitatea (fericirea) unei persoane (care este ucisă şi mîncată de ceilal este sacrificată în favoarea utilităţii (fericirii) celorlalţi, în ideea că, pe tot suferinţa celei dintîi este compensată de fericirea celor care se salvează la moartea prin inaniţie şi cantitatea totală de satisfacţie creşte, nu scade, urma actului de canibalism. Evident, intuiţia morală ne spune că ac raţionament nu este în regulă.

Mulți utilitariști contemporani recurg la o idee de utilitate globală care nu constituie simpla însumare a utilităților individuale, ci o utilitate medie:

$$\frac{1}{n}\sum_{i=1}^{n}u_i$$

Pentru ca aceasta să nu fie exagerat de mică, se poate impune chiar cerința unei utilități medii de nivel critic (care să nu scadă sub un anumit prag), astfel ca

$\frac{1}{n}\sum_{i=1}^{n}u_i \geq u^*$ (unde u^* constituie un prag minim de utilitate dezirabilă - Arnsperger, Van Parijs [2000], p. 20).

Trebuie însă subliniat că nici prin aceste nuanțări sau rafinări nu se exclude posibilitatea unor mari disparități de utilitate în cazul a diferite persoane. De aceea, utilitarismul rămîne vulnerabil la obiecția că nu tratează egal toți oamenii și deci nu respectă omul ca om.

O altă dificultate ridicată de utilitarism este aceea că el pare să dezavueze o serie întreagă de atașamente morale tradiționale: dacă criteriul decisiv este utilitatea, atunci datoria noastră este totdeauna față de alternativa ce maximizează utilitatea, nu față de alternative ce satisfac atașamentele noastre morale tradiționale. Așa de pildă, unii utilitariști clasici (Godwin) au mers pînă la a spune că un om nu trebuie să-și riște viața într-o încercare de a-și salva rudele apropiate (mama) sau soția (dintr-un incendiu), dacă el este mai util societății (mai productiv, mai corect) decît ele – aici utilitarismul pare să ajungă la un raționalism extrem, cu tente fanatice (Berlin, [1978], p. 32).

În sfera eticii aplicate contemporane, unul dintre cei mai citiți utilitariști este Peter Singer.

1.10.17/ Etica virtuții

Concepțiile etice clasice judecau moral comportamentul uman mai ales în funcție de anumite calități exemplare pe care ar trebui să le posede și folosească orice om. Astfel, printre virtuțile clasice se numărau *înțelepciunea*, *corectitudinea (calitatea de a fi drept)*, *curajul*, *moderația* (Platon), *prudența*, etc., la care se adaugă ulterior *speranța* și *mila* (doctrina morală creștină), *onestitatea (cinstea)*, *sinceritatea*, *altruismul*, *respectul față de ceilalți (sau drepturile lor)*, *responsabilitatea*, *loialitatea* etc. O conduită morală este apreciată drept bună sau corectă dacă ilustrează sau aplică aceste virtuți, dacă se află în corespondență cu cerințele ce decurg din ele. În etica socială și politică, aplicarea acestui tip de etică ar trebui să conducă la evaluări ale conduitelor de grup, ale acțiunilor instituționalizate sau spontane, ale aranjamentelor constituționale și politicilor publice etc. prin prisma acestor virtuți. Ar trebui deci analizat și decis în ce măsură aceste virtuți au fost respectate sau urmărite, dacă persoanele publice dețin aceste virtuți sau le cultivă, cum pot fi ele înrădăcinate în viața publică etc.

/1.11/ Metodele eticii economice și sociale

Etica economică și socială folosește o diversitate de metode, dintre care unele îi sunt specifice iar altele sunt împrumutate din alte domenii, fiind utilizate mai mult sau mai

puţin ocazional. Între acestea se remarcă:

- Analiza conceptuală
- Interpretarea filosofică
- Analiza comparativă
- Studiul de caz
- Experimentul mental
- Metoda echilibrului reflectiv (John Rawls)
- Analiza datelor statistice
- Analiza consecinţelor şi efectelor sociale (inclusiv analiza economică, analiza cost-beneficiu)
- Analiza bazată pe teoria jocurilor şi pe teoria deciziei raţionale
- Analiza psihologică şi analiza intuiţiilor comune
- Analiza speţelor juridice

Apelul la aceste metode va fi ilustrat în continuare, la nivelul mai multor capitole.

/1. 12/ Texte de comentat

„Principii? – fleacuri!
Omenie? – mofturi!
Chiverniseala, pricopseala şi ciupeala – astea sunt principiile.
Lipsa de omenie şi de caracter, asta e pecetia timpului nostru.
A nu gîndi la nimic, a nu simţi nimic, a nu iubi şi nu voi nimic în afară de chiverniseala personală, şi a nu te da în lături de la nimic ca s-o ajungi – iată maxima cea mai înaltă a vieţii noastre publice [. . .] Nu-mi pasă cine ai fost, nu-mi pasă ce eşti – fii al meu şi eşti bun!
Ba chiar, cu cît ai fost mai pătat, mai neomenos, mai lipsit de merit, şi mai încărcat de ponoase, eşti cu atît mai bun pentru mine – fiindcă oamenii de treabă sunt puţini şi cu oamenii de treabă nu poţi face totdeauna treburi, mai la urmă fiindcă n-avem oameni, ne lipsesc oamenii, ne trebuiesc oameni, mai ales oameni ca d-ta.
Asta e şcoala succesului în ţara noastră: ieftină pentru cei mai mulţi, scumpă pentru mai puţini, sigură pentru oricine vrea s-o profeseze ". (Caragiale, *Şcoala succesului*, în *Constituţionalul* , nr. 45, 9/21 august 1889, *apud* Alexandru Dobrescu, antologie I. L. Caragiale intitulată *Moftul român*, Ed. Moldova, 1991, p. 269).

[despre Ion Brătianu, numit „moşneanul de la Florica", şi despre Lascăr Catargiu, numit „răzeşul de la Golăşei"]
..Unul este liberal, celălalt conservator – aşa au apucat de pe vremuri să se eticheteze – te pomeneşti odată cu răzeşul conservator combătînd din răsputeri o lege sub cuvînt că este prea reacţionară, ori luînd steagul unei mişcări a *porto-francurilor*; sau te pomeneşti cu moşneanul liberal că ia o straşnică măsură administrativă pentru a duce lumea cu d-a sila la biserică. [. . .] Moşneanul promite să desfiinţeze monopolul tutunurilor, care lua contribuabililor vreo 10 milioane; cînd vine la putere strînge în chingi

același monopol pînă scoate aproape întreit. . . ba – pentru că, de la tutun la chibrit, asociația de idei nu cere multă bătaie de cap nici chiar unui moșnean – pe lîngă monopolul tutunurilor și sărei se mai adaugă și cel al *chibriturilor*. Dar răzeșul face altfel? În opoziție jură că nu dă un ban pentru fortificații – la putere le dă 15 milioane; și pe același coleg, pe care-l știe că s-a pronunțat, ca specialist, clar și categoric contra fortificațiilor, ăl pune ca odinioară moșneanul pe dl. Ferechide, să iscălească promulgarea decretului respectiv. [. . .] Unul și altul, ca niște vechi partizani ai *prințului străin*, adică al curmării vechilor lupte pentru Domnie, sunt consilieri devotați ai Coroanei. . . cîtă vreme îi sunt consilieri. Cînd nu mai sunt și cînd asta durează prea mult, atunci, aceşti bărbați politici, se dezumflă și devin foarte nepoliticoși față și pe față cu Coroana.

Aceasta mi-o explic ca și dragostea de Constituție; prin impaciența patriotismului lor, ei ard de zelul de a da consilii Coroanei; și astfel nu pot răbda multă vreme ca aceasta să fie lipsită de acelea" (Caragiale, *Răzeșul de la Golășei și moșneanul de la Florica*, în *Constituționalul*, nr. 23, 12/24 iulie 1889, p. 1, *apud* Alexandru Dobrescu, antologie intitulată *Moftul român*, Ed. Moldova, 1991, p. 263-264)

[cu referire la situații din primul război modial] „Căci, oameni metodici, liberalii au 'acaparat' pur și simplu războiul românesc. Furnizori sunt băncile lor, diplomați sunt oamenii lor de casă, generalisimi sunt colegii lor de bancă. Tot e acaparat. Chiar și urmările morale ale victoriei sigure sunt rezervate cu îndîrjire numai partidului efectiv al lor, căci nu admit în minister pe nimeni. Rămîne pe socoteala țării, propriu-zis, numai asaltul cu baioneta. Burghezia românească dă dovadă de o lipsă de. . . eleganță penibilă. Niciodată spiritul de clasă nu s-a exercitat mai înverșunat. Odraslele de boieri, din cele cîteva familii boierești, s-au mai întîlnit pe front. Dar din cele ale burghezimii, excepții rare. În orice caz din numeroasa familie Brătianu nu credem să fi fost măcar un singur reprezentant pe frontul adevărat. Cartierele și aprovizionările oferă un fel de aspect de eșalonare ierarhică a elementelor burghezești în Capitală [...] Zadarnice sunt toate protestele, zadarnice sunt toate scrîșnirile din dinți. Războiul e făcut de țărani, muncitori, ofițeri activi, învățători și muncitori intelectuali. De cei pe care un colonel își putea permite să-i înjure la un centru de instrucție, chiar cînd erau răniți. De altminteri, cinismul burgheziei, ca totdeauna, frizează inconștiența. Pentru un automobil dat, un bogătaș putea rămîne 'voluntar'. Pentru 1400 de lei putea face războiul cu mult mai ușor și mai puțin riscant, la artilerie. Rareori un spirit de clasă s-a arătat mai fără scrupule. [...] Cînd amenințarea devine mai simțită, cea mai cu greutate din burghezie e la Odesa, în Suedia sau aiurea." (Camil Petrescu *Opinii și atitudini*, Ed. pentru literatură, 1962, pp. 22-23)

[text din 1933, prilejuit de introducerea unui nou impozit asupra

drepturilor de autor, în condițiile în care "răii platnici" de impozite di rîndurile burgheziei erau menajați]

„Prin urmare dai acestei burghezii totul, absolut totul: concesia tuturo bunurilor statului în condiții revoltătoare, îi dai legi crîncene de protecție industriilor, care înseamnă un impozit invizibil, dar epuizant de sensibil pe țară, de vreo 12-15 miliarde anual, dai comenzi din bugetul ordinar ş extraordinar de vreo 3-4 miliarde furnituri, o mai protejezi această burghezie prin măsuri de contingentare şi, în sfîrşit, îi mai dai ce rămîne din buget sub formă de lefuri, misii, delegații, jetoane, diurne, cheltuieli de reprezentare, despăgubiri sentimentale, propagandă [...], o scuteşti în bună parte de serviciul armatei (din ale cărei furnituri înfulecă aprig), îi dai loc în tribună la 10 mai, decorație cu pluton de soldați la înmormîntare, etc., etc., şi în schimb, această burghezie se dovedeşte şi rea de plată, încît e nevoie - la capătul răbdării - s-o ameninți cu publicarea numelor la gazetă." (Camil Petrescu *Banul n-are miros*, în *Opinii şi atitudini*, Ed. pentru literatură, 1962, p. 93)

„Iar în timpul nopților lungi de toamnă şi iarnă, bolind în gropile pline de noroi, de păduchi şi de fum, nemîncați cele mai adese, alături de gamela cu mazăre plină de gărgărițe, ei simțeau, îndelung frămîntați de gînduri şi de îndoială, istoviți de suferințe fizice, că în spatele lor e un alt hotar, care îi desparte de o altă lume, cum rețeaua din față îi despărțea de un duşman de zi şi de noapte. Şi, la drept vorbind, pe cînd cei din față, cu arma în mînă, inspirau cel mult o îndîrjire, adesea loială, lumea celor din spate inspira numai dezgust. Era lumea celor care se desfătau între femei ațîțate de promiscuitatea refugiului, erau cei care, cu desfrîul lor, făceau să se simtă în şanțurile supravegheate de artileria duşmană, pîinea neagră şi mai amară, ceaiul şi mai sălciu, umezeala şi mai pătrunzătoare, nopțile şi mai lungi, umbra morții şi mai stupidă. [...] Cei care se întorceau, povesteau cu zîmbete sarcastice de orgia nesfîrşită a străzii Lăpuşneanu, de graba celor care se îndreptau spre Odesa, lăsînd în munți o armată desculță, cu soldați fără mantale în toiul iernii siberiene din 1917, cu depozite care slujeau cel mult popotelor unor cartiere şi postav pentru mantouri-fantezie cucoanelor, cu spitale în care răniții dormeau - pe nemîncate - doi într-un pat, o armată fără tunuri, fără mitraliere, dar cu ordin de sus să se agațe de muchiile dealurilor Trotuşului şi să rămînă acolo. Dar a venit victoria şi o dată cu ea pacea. Şi iată primele coloane dintre cei care se întorceau acasă [...] Dar nu erau ale luptătorilor. Erau ale celor de la toate cartierele, ale celor de pe strada Lăpuşneanu şi ale celor întorşi de la toate Odesele şi Kievurile. [...] Se felicitau între ei la copioase serbări şi banchete. Pe urmă s-au gîndit 'să se aranjeze'. În misii la Paris şi pretutindeni, în grandioase permisuri de import [...] în contrabande puse la cale aproape oficial [...] Corbii îşi împărțeau prada. Fireşte, cei care făuriseră această biruință n-aveau cum să ia parte la uriaşul festin. Ei s-ar fi mulțumit să li se dea posibilitatea să-şi vindece tăcuți reumatismele şi toate racilele inflitrate de ani de grea mizerie. Dar această

posibilitate nu li s-a dat. Iată de ce 120 000 de invalizi lăsați pe drumuri, sute de mii de orfani roşi de păduchi în aziluri ca şi părinții lor în tranşee şi sute de mii de foşti luptători care caută să se refacă [...] sunt nevoiți să asiste [...] la îndîrjirea cu care (împărțindu-şi prada) corbii se substituiesc şi moralmente celor care au biruit suferind." (Camil Petrescu *Corbii albi*, în *Opinii şi atitudini*, Ed. pentru literatură, 1962, pp. 31-32)

[articol din 1934, ce descrie mitologia "crizei" la sfîrşitul primului război mondial]
„Cînd ne-am întors din tranşee [...] ni s-a explicat cu tremolo în glas că E CRIZĂ, că războiul a distrus toate depozitele, că statul e ruinat, că moneda scade... Lefurile funcționarilor nu mai reprezentau nici posibilități de trai pe trei zile. . . [...] În 1921 a venit prăbuşirea leului. Ni s-a explicat cu gesturi gigantic patriotice că a trebuit să preschimbăm coroanele austro-ungare. Mii şi mii de milionari şi-au dublat într-o singură noapte averea, lefurile s-au redus în aceeaşi noapte, prin prăbuşirea leului la un sfert. S-au cerut totuşi celor mulți sacrificii, fiindcă trecem printr-o criză grozavă. În acelaşi timp a început acea neasemănată în istorie jefuire a statului sub pretextul cointeresărilor, concesiilor, încurajărilor. Tot timpul 1922-1929 s-au cerut însă sacrificii, sacrificii, sacrificii, căci vor veni vremuri bune, că va trece criza. Cum nu mai mergea, a trebuit să se vie cu o aşezare a impozitelor, căci statul se prăbuşea. [...] Atunci, comerțul şi industria românească [...] au apelat, au explicat, au bîlbîit că suntem în criză, că nu mai există credit, [...] că industria şi comerțul nu mai pot suporta nici un impozit. [...] Căci de la 1922 la 1929 totul trebuia să ne convingă despre grozava, nemaiîntîlnita criză prin care trecem. . . Numeroase gazete, întruniri, discursuri în parlament, cuplete de grădini de vară. . . S-a creat o psihoză a crizei, ca să justifice totala dezorganizare a statului, sustragerea de la plata impozitelor, împărțirea de noi 'perimetre', alte miliarde, cedate prin 'încurajări' de tot felul. Între timp, se refuza orice investiție nouă, orice sprijin cultural, se țineau soldații în zdremțe, se practicau cele mai josnice tocmeli, cînd nu era vorba de tovarăşi şi clienți în ale jafului. [...] Am căutat atunci să dau un strigăt de alarmă [...] Am arătat că nu e vorba decît de o nouă manevră prin care clasa spoliatoare vrea să prostească mulțimea veşnic victimă. Atunci, în 1928, am precizat un adevăr care şi azi, după 6 ani, mi se pare de neclintit, crucial. Anume, că România e o țară de bogătaşi, de bogăție particulară neobişnuită, dar că STATUL E RUINAT. [...] atunci cînd au început să se prăbuşească băncile (şi nu bancherii), tot statul acesta ruinat a fost obligat să se sacrifice pentru că e. . . criză." (Camil Petrescu *Criza?*, în *Opinii şi atitudini*, Ed. pentru literatură, 1962, pp. 86-88)

[despre populația urbană din România din anii celui de-al doilea război mondial, populație care, spune autorul, „iubeşte războiul, atunci cînd el se reduce la nişte comunicate publicate în presă şi la reportaje care exaltă

sentimentul național, dar care îl detestă, de îndată ce se află în bătaia tunurilor"]
„Ea aprobase războiul, cu două condiții: prima era ca operațiunile să se desfăşoare departe şi a doua, ca el să fie purtat de țărani. Fiecare familie burgheză, sălbatic anticomunistă, îşi mobiliza de îndată toate relațiile sale de îndată ce o rudă mai mult sau mai puțin apropiată risca să fie trimisă pe front. «Din zece oameni pe care îi văd, nouă mă roagă să ordon demobilizarea cuiva», remarca Antonescu. Cu toate dispozițiile contrare, din zece orăşeni mobilizați, cinci ajungeau să se sustragă obligațiilor lor militare, în timp ce ceilalți reuşeau să se ascundă pe undeva. «Ei evită frontul, sub pretextul că trebuie salvate elitele» [. . .]" (Gheorghe Barbul *Al treilea om al Axei*, Institutul European, 1992, p. 165-166)

1.13 Întrebări problemă

1. Dați exemple de acte imorale, dar nu ilegale.
2. Explicați distincția etică teoretică-etică aplicată
3. Explicați distincția etică individuală – etică socială
4. Explicați distincția descriptiv-normativ
5. Explicați distincția dintre fapte şi norme; în ce raport se află ea cu distincția descriptiv-normativ?
6. Care este principiul de bază al legalismului?
7. Care este deosebirea dintre imperative relative şi absolute?
8. Ce sunt normele?
9. Care sunt dificultățile aplicării normelor la viața practică?
10. Ce înseamnă universalizare?
11. Ce înseamnă optim-Pareto?
12. Cum se calculează utilitatea medie?
13. Cineva ar putea face propunerea de a fi sacrificată o persoană tînără pentru a i se preleva organele în vederea unor transplanturi la mai multe alte persoane. Cum apare această propunere din punctul de vedere al unui utilitarist? Dar al unui adept al eticii datoriei?
14. Cînd anumite persoane au răspîndit la Timişoara manifeste şi afişe care protestau împotriva intrării României în NATO, poliția a început urmărirea lor. Cum se justifică acest demers al poliției din perspectiva deontologică (a datoriei de a respecta libertatea de expresie) şi cum se justifică din perspectiva utilitaristă?
15. Cum se poate calcula, în spirit consecinționalist (sau utilitarist), suma tuturor consecințelor pozitive sau negative ale unei acțiuni?

/2/ ETICA ARANJAMENTELOR SOCIALE FUNDAMENTALE

> *„Dreptatea este prima virtute a instituțiilor sociale, așa cum adevărul este aceea a sistemelor de gîndire. O teorie, oricît de elegantă și economică, trebuie respinsă sau revizuită dacă e falsă; analog, legile și instituțiile, indiferent cît de eficiente și bine aranjate sunt, trebuie reformate sau abolite dacă sunt nedrepte"*
>
> *John Rawls*

/2. 1/ Una dintre cele mai vechi preocupări umane a fost cea pentru rectitudinea instituțiilor (în sens de seturi de reguli sociale) sau a aranjamentelor fundamentale pe care se bazează societatea. A existat totdeauna convingerea că există aranjamente sociale corecte și aranjamente incorecte, «rînduieli» juste (echitabile) și nejuste (inechitabile), deci societăți drepte și societăți nedrepte. Mulți gînditori au susținut că dreptatea este cea mai importantă caracteristică a unei societăți. Încă Rousseau declara: „Cel dintîi și cel mai mare interes obştesc este totdeauna dreptatea". În secolul XIX, o formulare a ideii că dreptatea este calitatea supremă a unei societăți și chiar scopul ei suprem apare la Joseph de Maistre, care declară: „cîrmuirea unui suveran nu are alt țel mai înalt și mai general în afară de dreptate". S-a spus, de repetate ori și de către diferiți autori, că «așa cum unei persoane i se impune să fie corectă (cinstită), unei societăți i se cere să fie dreaptă» (în secolul XX, promotorul cel mai important al acestei idei a fost filosoful american John Rawls).

În societățile premoderne (creștine), domina convingerea că *drepte* sunt acele aranjamente sociale fixate de însuși Dumnezeu și transmise prin tradiție. Dreptatea nu se reducea însă cîtuși de puțin la legalitate: ideea modernă că fiecare poate face ceea ce vrea cită vreme nu încalcă legile (în vigoare în viața publică) nu exista. Ca atare, anumite conduite sau fenomene erau condamnate și pedepsite (ca fiind «nedrepte») chiar dacă ele nu implicau nici o ilegalitate propriu-zisă. Celor aflați în vîrful ierarhiei sociale (regi, domnitori, aristocrați, conducători de la diverse nivele) le revenea dreptul (și eventual datoria morală) de a apăra aranjamentele considerate drepte și de a pedepsi pe cei presupuși că le-ar fi încălcat. Există nenumărate exemple de situații în care un conducător intervenea în relațiile dintre grupuri pentru a corecta asemenea «încălcări» și, eventual, a apăra victimele lor. De exemplu, erau pedepsiți anumiți negustori care ridicau «exagerat» prețurile mărfurilor, soți care își tratau prea aspru or prea brutal soțiile, copii care nu își tratau bine părinții etc. Conducătorii aveau libertatea de a acționa cind cineva a adus atingere dreptății cuvenite în societate; evident, această libertate crea și posibilitatea abuzurilor (din partea acestor conducători), dar ea putea

servi şi pentru intervenţii ale autorităţii în vederea corectării unor «nedreptăţi» pe care legea nu le sancţiona, deci în vederea menţinerii cursului vieţii publice pe făgaşul «Binelui», şi nu pe acela al rezultatelor contingente datorate jocului intereselor egoiste. Pe scurt, societăţile vechi nu se bazau numai pe lege pentru apărarea unei anumite ordini (morale sau «de drept») în societate.

În lumea modernă, însă, lucrurile se schimbă. În primul rînd, ideea de ordine (socială şi morală) divină îşi pierde treptat audienţa. Unul dintre cele mai importante motive pentru abandonarea ecuaţiei simple «dreptate egal ceea ce a hotărît Dumnezeu că e drept» a fost faptul că o atare ecuaţie privează însăşi divinitatea de orice merit şi idealul dreptăţii de orice valoare:

> „spunînd că lucrurile nu sunt bune în virtutea vreunei reguli de bunătate, ci numai datorită voinţei singure a lui Dumnezeu, distrugem, mi se pare, fără să luăm seama, întreaga iubire de Dumnezeu şi toată gloria lui. Căci de ce să-l lăudăm pentru ceea ce a înfăptuit, dacă el ar fi tot atît de demn de laudă şi dacă ar face cu desăvîrşire contrariul? În ce ar sta dreptatea şi înţelepciunea sa, dacă nu-i rămîne decît un fel de putere despotică, dacă voinţa ţine loc de raţiune, şi dacă, după definiţia tiranilor, ceea ce place celui mai puternic este, chiar prin aceasta, drept?" (Leibniz, [1972], p. 68 – traducere corectată de mine, API)

Argumentul lui Leibniz explică de ce omul modern nu se mai poate mulţumi cu ideea că ceva este *bun* sau *drept* pur şi simplu pentru că a fost declarat astfel de către divinitate. În spiritul raţionalismului ce îl caracterizează, omul modern pretinde să existe *temeiuri* pentru considerarea a ceva drept bun. Mare parte din etica modernă gravitează în jurul argumentelor sau justificărilor privind *binele*.

În al doilea rînd, odată cu dizolvarea supremaţiei sociale a presupuselor porunci divine privitoare la viaţa publică şi la aranjamentele social, se dizolvă şi autoritatea elitelor (aristocraţia, dinastia etc.) şi trece în prim plan preocuparea pentru evitarea abuzurilor puterii asupra individului. Ca principala precauţie împotriva acestor abuzuri, se dezvoltă strategia maximizării libertăţii fiecăruia (în limitele compatibile cu libertatea maximă a tuturor celorlalţi), şi a restrîngerii dreptului de intervenţie a autorităţilor strict la cazurile de încălcare a legii. Ca efect, guvernarea şi liderii nu mai apar îndreptăţiţi să intervină ori de cîte ori cred ei că fenomenele sociale merg «rău», ci numai atunci cînd s-a produs o încălcare a legii. Dreptatea tinde să fie restrînsă la legalitate, pentru ca abuzurile puterii (în numele unui presupus «Bine») să nu mai fie posibile. Transformarea legii în singura îndreptăţire deplină pentru intervenţia autorităţilor în viaţa oamenilor are ca efect o restringere a posibilităţilor de abuz, dar şi o reducere a mijloacelor de corectare a evoluţiilor care par (cel puţin unor grupuri sociale) indezirabile, negative, periculoase. Neintervenţia, în cazul unor atari evoluţii, se poate justifica prin diversitatea opiniilor privitoare la «bine-rău», «periculos-nepericulos», «grav-minor».

/2. 2/ Odată cu abandonarea concepţiei religioase clasice despre dreptate, opiniile despre drept şi nedrept, corect şi incorect, moral şi imoral, se diversifică, intrînd adesea în conflict. Oamenii moderni folosesc, de exemplu, ideea de dreptate în contexte

[...]arte variate şi în sensuri multiple (frecvent contradictorii). Pentru unii, dreptatea se [...]feră strict la problemele respectării normelor în vigoare (legi juridice, regulamente [...]ecializate de diverse tipuri şi din diverse domenii, instrucţiuni de conduită sau acţiune, [...]). *Tot ce nu este interzis fiind permis*, nici un act, fenomen social, rezultat al [...]ctivităţilor sociale ce nu încalcă o normă în vigoare nu poate fi nedrept; nici o stare de [...]cruri din societate nu este injustă dacă ea nu contravine direct unor norme sau nu s-a [...]odus prin încălcarea unor norme. Pe de altă parte, mulţi oameni cred că, dincolo de [...]gi, norme, regulamente, există şi alte criterii de evaluare a dreptăţii în societate. Şi, [...]contestabil, în viaţa cotidiană noi aplicăm frecvent termenii drept/nedrept referindu-ne [...] felul cum *se distribuie* sau *sunt alocate* bunurile, avantajele sau obligaţiile şi [...]sturile.

Iată cîteva exemple de «modele» de dreptate (în alocare) folosite foarte des în [...]ferite situaţii practice (în prezentarea lui George Lakoff): „

- egalitatea în distribuţie («un copil, o prăjitură»)
- egalitatea de şanse («o persoană, un bilet de loterie»)
- distribuirea procedurală («jocul conform regulilor determină ceea ce primeşti»)
- corectitudinea («fairness») bazată pe drepturi («primeşti ceea ce ai dreptul să primeşti»)
- corectitudinea («fairness») bazată pe nevoi («cu cît ai mai mare nevoie, cu atît primeşti mai mult»)
- distribuţia scalară («cu cît munceşti mai mult, cu atît primeşti mai mult»)
- distribuţia contractuală («primeşti ceea ce te-ai înţeles să primeşti», conform contractului semnat)
- distribuţia egală a responsabilităţilor («împărţim povara egal»)
- distribuţia scalară a responsabilităţilor («cu cît ai capacităţi mai mari, cu atît ai responsabilităţi mai mari»)
- distribuţia egală a puterii («o persoană, un vot»)“ (George Lakoff [1996], p. 123-124)

Modelele de dreptate enumerate de Lakoff nu sunt neapărat concurente *în toate cazurile*: unele dintre ele sunt adecvate în anumite situaţii, altele în alte situaţii. Unele dintre modele sunt de aşa natură, încît nici nu ne gîndim la aplicarea lor în anumite cazuri (de exemplu, nu ne trece prin cap să organizăm relaţiile dintre copii şi părinţi conform modelului distribuţiei contractuale!).

Pe de altă parte, însă, modelele respective nu sunt nici pur şi simplu complementare şi, deci, neproblematice; nu ne aflăm în situaţia fericită în care fiecare model să se aplice în contextul adecvat, fără a intra niciodată în contradicţie cu altele. În multe cazuri, şi, de obicei, în cele mai complexe şi mai interesante, se pot aplica modele diferite, neexistînd consens asupra răspunsului la întrebarea «care dintre ele este cel mai adecvat?»

/2.3/ Există şi încercări de a găsi o definiţie generală a dreptăţii, a corectitudinii într-o comunitate. Aceste încercări vizează aproape totdeauna găsirea unei formule de *distribuire* sau *alocare* corectă între oameni a ceea ce există – plusuri sau minusuri,

bine sau rău – în societate. O veche convingere, în acest sens, este că dreptatea pretinde ca fiecare să primească ceea ce i se cuvine: este vorba de principiul «fiecăruia ceea ce i se cuvine» sau «to everyone his due». Într-o formulare modernă, acest principiu afirmă că problema dreptății se referă la felul *„cum alocă instituțiile bunurile insuficiente și poverile ce trebuie purtate"* (Jon Elster). În oricare dintre aceste variante, însă *dreptatea* desemnează alocarea sau distribuirea *corectă* a bunurilor dar și a costurilor existente, sau, mai general spus, a drepturilor și a obligațiilor existente.

De ce recurg concepțiile moderne despre dreptate la definiții axate pe *distribuire*? Răspunsul este foarte simplu. La originea problemei dreptății, stă faptul că *oamenii trăiesc împreună*, și nu izolați. Interacțiunile, relațiile dintre persoane și grupuri, în același mediu ambiant, nevoile și interesele în mare parte identice, folosirea acelorași bunuri, confruntarea cu același probleme și interdependențele dintre ei determină faptul că oamenii ajung în mod necesar la probleme de alocare. Conform ideii filozofului scoțian David Hume, problema dreptății sociale se naște din două surse: *egoismul* oamenilor și *penuria* de resurse (insuficiența resurselor).

> "Putem trage cu ușurință concluzia că, dacă oamenilor li s-ar oferi toate lucrurile în abudență, ori dacă *fiecare* dintre ei ar avea aceeași afecțiune și grijă atentă pentru *fiecare altul*, cum are pentru sine însuși; atunci dreptatea și nedreptatea ar fi la fel de necunoscute omenirii. [...] *dreptatea își găsește originea doar în egoismul și în generozitatea limitată a oamenilor, precum și în cantitatea insuficientă de bunuri pe care natura le-a făcut pentru nevoile acestora*" (Hume, [1992], p. 495).

Existența în comun ridică deci inevitabil problema distribuirii. Dar ce anume trebuie să facă obiectul distribuirii în societate, pentru ca aceasta să fie dreaptă? În introducerea sa la o antologie recentă, Peter Vallentyne enumeră următoarele elemente propuse de diferiți filosofi drept principal obiect al distribuirii juste:

- bunăstarea (*wellbeing*), concretizată în calitatea vieții individului, sau, în termenii folosiți mai demult, fericirea, satisfacția sa în viața pe care o duce în comunitate
- capabilitățile necesare pentru ca omul să poată trăi și acționa ca cetățean liber și egal cu alții (Elizabeth Anderson)
- bunurile prime necesare vieții unui om (libertate, oportunități sau șanse de a accede la poziții, roluri etc., bogăție, venituri - în concepția lui John Rawls)
- resursele externe (nu și cele personale, fizice sau intelectuale), necesare în competiția socială (Ronald Dworkin)
- capabilitățile personale necesare pentru ca omul să poată funcționa normal (Amartyia Sen). (cf. Vallentyne, [2003], Introducere).

De cele mai multe ori, este vorba în primul rînd despre distribuirea resurselor. Se spune, de exemplu, că principalele resurse de interes pentru oameni sunt de trei feluri: putere, status și bani (*apud* Brian Barry [1989], p. 146). Pentru alocarea acestora, se nasc

diferite reguli şi instituţii, între care cele mai importante sunt:

- regulile care alocă membrilor societăţii drepturile şi privilegiile legale
- regulile ce stabilesc accesul la decizia politică
- regulile privind puterea privată de decizie (din corporaţii, firme, organizaţii private)
- instituţiile (educaţionale, profesionale etc.) care stabilesc accesul la poziţii (academice etc.), profesiuni şi ocupaţii
- instituţiile care stabilesc distribuţia veniturilor şi a bogăţiei în societate (Brian Barry, [1989], p. 146)

Din lista de mai sus lipseşte însă o componentă esenţială. Cînd se pune problema dreptăţii sociale, nu intră în joc numai distribuirea resurselor, a beneficiilor, ci şi distribuirea obligaţiilor, a costurilor ce trebuie plătite. Se pune problema distribuirii atît a libertăţilor cît şi a răspunderilor, atît a avantajelor, cît şi a dezavantajelor existente, a drepturilor şi a datoriilor care trebuie îndeplinite. Dilemele dreptăţii sociale nu sunt legate doar de probleme de tipul «cine ce cîştigă?» (din jocul social), ci şi de întrebări (deseori mai grave): «cine ce sacrificii face?» Cine va face sacrificiile necesare pentru ieşirea dintr-o criză economică? Se va recurge la diminuarea profiturilor angajatorilor sau la diminuarea salariilor angajaţilor? Cine va face sacrificiile necesare pentru plata unor datorii externe apăsătoare? Băncile şi marii întreprinzători sau salariaţii şi pensionarii? Cine va face sacrificiile necesare pe front? Cei care au decis declanşarea războiului (guvernanţii şi elitele politice) sau cetăţenii obişnuiţi, care n-au avut nici un cuvînt de spus în declanşarea lui? În cazul oricărei distribuiri, formula raţională evidentă şi incontestabilă este *fiecăruia ce i se cuvine* (care se aplică şi beneficiilor, dar şi costurilor). Această formulă pare inatacabilă, ea este aproape o tautologie sau un adevăr logic (necesar). Dar cum trebuie interpretată ea?

/2. 4/ Indiferent la care dintre variantele acestei formule recurgem, prin ea însăşi formula nu rezolvă dilemele dreptăţii deoarece (aşa cum arăta şi enumerarea lui Lakoff) ea poate avea nenumărate variante sau modele de interpretare. «Fiecăruia ce i se cuvine» nu spune decît că nimeni nu trebuie privat de ceea ce i se cuvine (ceea ce e de la sine înţeles), dar nu răspunde deloc la întrebarea: «ce anume i se cuvine fiecăruia?» Oameni ce subscriu în mod egal la principiul sau formula de mai sus, pot avea totuşi păreri diametral opuse în privinţa distribuirii avantajelor şi a poverilor din societate, deoarece răspund diferit (răspund în moduri opuse) la această întrebare. Unii pot pretinde că grupurilor dezavantajate (şomeri, săraci etc.) nu li se cuvine nici un fel de ajutor public, deoarece ei sunt *loseri* sau *perdanţi*, mediocrităţi sau rataţi etc. Alţii, dimpotrivă, pot susţine că acestor grupuri li se cuvine sprijin public, deoarece şi ele participă la cooperarea socială de ansamblu, şi ele au contribuţiile lor pozitive etc. Nici susţinătorii primei păreri şi nici cei ai celei de-a doua nu vor recunoaşte că ar abandona principiul «fiecăruia ce i se cuvine»; numai că ei interpretează diferit ideea de «ce li se cuvine» grupurilor dezavantajate.

Istoria este plină de exemple privind disputele sociale referitoare la «ce anume se cuvine» cuiva. Naţionaliştii pretind că alogenilor sau imigranţilor nu li se cuvin

drepturile politice şi sociale pe care le au autohtonii. Gerontocraţii pretind că tinerilor li se cuvin roluri şi funcţii de conducere. Mai recent, extremismul de dreapta a vehicu ideea că bătrînilor nu li se cuvin asemenea roluri, şi chiar că aceştia trebuie înlăturaţi viaţa publică (şi Emil Cioran, în tinereţea sa extremistă, a propagat asemenea id Multă vreme s-a pretins că femeile nu trebuie să posede drepturile politice şi rolurile conducere pe care le au bărbaţii, şamd.

Disputele de acest tip nu reflectă numai competiţia de interese dintre oame numai conflictele dintre grupuri sau preferinţele opuse existente în comunitate; e surprind şi o eternă controversă privind ce este drept şi ce nedrept în viaţa socia privind felul în care ar trebui organizată societatea omenească, privind ce înseamn expresia «aranjamente sociale corecte». Alocarea drepturilor şi a obligaţiilor înt grupuri, repartizarea beneficiilor şi a costurilor, rezervarea rolurilor (pentru anumi grupuri sau persoane) sunt preocupări indisolubil legate de etică, adică de problematic ce se naşte în jurul întrebării «cum este bine să trăiască oamenii?».

Există foarte multe aspecte şi domenii în care se pun probleme de etică a vieţ comunitare şi de dreptate socială. În sfera politică, se pot pune întrebări ca: est corect/drept ca în societate unii să conducă iar alţii să fie excluşi de la conducere? este corect ca unele persoane să fie tratate ca cetăţeni, atunci cînd e vorba de datoriile lo faţă de societate, şi ca 'străini', cînd este vorba de drepturi ? (războiul american de independenţă s-a purtat sub deviza *«no taxation without representation»*, adică «să nu existe impozitare decît unde există şi reprezentare» în parlament – americanii refuzau să mai fie trataţi drept supuşi englezi cînd era vorba de obligaţii, şi drept străini cînd era vorba de drepturi) etc.

Problema dreptăţii sociale este o problemă deosebit de complexă, deoarece termenul 'drept' este folosit de omul modern în foarte multe sensuri diferite. Totuşi, cea mai importantă accepţie a termenului vizează

> *felul cum sunt localizate (sau 'distribuite') în societate avantajele şi dezavantajele (economice, sociale, politice), drepturile şi datoriile, valorile şi poverile (sau beneficiile şi costurile).*

/2. 5/ Dreptatea distributivă

/2. 5. 1/ Una dintre cele mai acute probleme este problema 'dreptăţii sociale' **înţelese ca** distribuire corectă a resurselor sau valorilor din societate.
Pentru a înţelege diferenţele de vederi care apar aici, sunt utile anumite exemple **imaginate** de Derek Parfit, în Harris [2001].
Considerînd

- **că** egalitarienii cred că inegalitatea (de venituri, resurse, etc.) este ceva rău în **sine,** şi
- **că utili**tariştii cred că este bine în sine ca oamenii să fie mai avuţi,

atunci cînd avem de ales între următoarele trei alternative

1. toți au cîte 150
2. jumătate au cîte 199 şi jumătate au cîte 200
3. jumătate au cîte 101 şi jumătate au cîte 200

apar variantele:

- adepții egalitarismului pur vor prefera varianta 1
- adepții utilitarismului pur vor prefera varianta 2 (pentru ei varianta 1 e cea mai rea)
- adepții ambelor principii vor considera că varianta 1 este mai rea ca varianta 2, deoarece e mult mai rea (din punctul de vedere al utilității) şi numai puțin mai bună (din punctul de vedere al egalității); analog, varianta 1 va fi mai bună ca varianta 3, deoarece ar fi mult mai bună (din punctul de vedere al egalității) şi numai puțin mai rea (din punctul de vedere al utilității).

Acest exemplu arată că:

- oamenii pot vedea foarte diferit problemele dreptății, după cum sunt egalitarieni, utilitarişti sau adepții ambelor principii;

  Exemplu: liberalii, nefiind preocupați de egalitate, vor spune că este mai important ca profitul patronilor să crească cu 500% decît ca veniturile săracilor să crească (prin redistribuire bazată pe impozitare) cu 5%; dimpotrivă, social-democrații, fiind preocupați de egalitate, vor spune că este preferabilă situația inversă, chiar dacă avuția totală a societății ar fi mai mică (din punct de vedere strict utilitar, lucrurile ar sta mai rău)
- cu cît avem nevoie să luăm în considerare mai multe principii, cu atît alegerea se complică şi nu mai este disponibil nici un răspuns simplu

  Exemplu (Derek Parfit): avînd variantele
  1) fiecare are 150
  4) jumătate au N, jumătate au 200
  se pune întrebarea pentru ce valori ale lui N varianta 1) este mai rea ca varianta 4)? Pentru valori între 120 şi 150 ale lui N, este greu de dat un răspuns (din partea adepților ambelor principii)

Este un rezultat cunoscut în teoria deciziei raționale (Arrow) că pe măsură ce creşte numărul de criterii pe care le luăm în considerare, devine tot mai dificil să găsim un unic răspuns corect. Or, în viața socială reală, trebuie totdeauna luate în considerare o multitudine de criterii: situația celor mai săraci, situația celor cu venituri medii, situația celor cu venituri foarte mari, situația celor handicapați, situația economiei, ce necesită investiții, situația cheltuielilor prioritare etc.

Pozițiile menționate mai sus nu sunt singurele posibile. Printre alte concepții adoptate azi trebuie menționate:

- *prioritarismul* (denumirea aparține lui Derek Parfit), care susține că spiritul de dreptate ne cere să redistribuim resursele conform priorităților existente (iar cu privire la priorități, se evocă cel mai des prioritatea de a îmbunătăți situația celor

mai săraci sau celor mai dezavantajați, de unde şi preocuparea pentru un venit minim garantat);

- *legalismul*, care susține că singura cerință a dreptății este aceea ca distribuirea resurselor să corespundă cerințelor legii, să nu se datoreze nici unei ilegalități, să nu presupună o încălcare a 'regulilor jocului'.
- *cinismul*; de multe ori legalismul este cuplat cu un cinism inspirat din darwinismul social (lupta pentru existență, dominația celui puternic asupra celui slab etc. sunt prezentate ca 'normale' în întrega lume vie) sau de constatarea 'inevitabilității' inegalităților, a 'incorectitudinii' etc (vezi Friedman, [1998] *Liber să alegi*, p. 110-111); nu se indică însă de ce aceste concluzii cinice sunt mobilizate doar contra dreptății şi egalității sociale, nu şi asupra egalității politice sau juridice (în aceste domenii de ce nu ne resemnăm cu inegalitatea și incorectitudinea?)
- *subiectivismul*: mulți autori pretind că nu se poate vorbi cu sens despre dreptate, deoarece stabilirea nedreptăților presupune stabilirea existența unor nevoi nesatisfăcute, iar aceasta nu se poate face datorită subiectivității nevoilor şi a gradului lor de satisfacere (liberalii insistă de regulă asupra acestei idei)
- *obiectivismul*: prin contrast cu subiectiviştii, adepții obiectivismului cred că se pot determina nedreptățile pe baza nevoilor obiective nesatisfăcute, care sunt aceleaşi la toți oamenii:

> „Toți oamenii au aceleaşi nevoi de bază - hrană, căldură, prietenie, protecție față de pericole, activitate cu sens - ca să nu numim decît cîteva. Toți suferim la durere şi toți suntem vulnerabili la boli" (James Rachels, *apud* Kuhse [2001], p. 20-21)

*

/2. 5. 2/ Numeroşi autori moderni resping însăşi ideea de *dreptate socială* (ca fundament al moralității aranjamentelor sociale), denunțînd-o, pe diverse temeiuri, fie ca *indezirabilă*, fie ca *imposibil de pus de practică*.

Printre autorii care resping idealul dreptății sociale pe temeiuri *principiale*, trebuie amintiți:

/i/ liberalii francezi din secolul XIX, şi între aceştia în primul rînd Bastiat, care susține că statul, redistribuind (transferînd) beneficiile de la cei ce la obțin către cei nevoiaşi, nu face altceva decît să realizeze un jaf organizat, legal – „Statul este marea entitate fictivă prin care fiecare încearcă să trăiască pe socoteala celorlalți" (Bastiat, [1994], p. 128); conform lui Bastiat, «dreptatea distributivă» este de fapt o formă de nedreptate

/ii/ liberalii englezi ai sec. XIX, şi în primul rînd Herbert Spencer, care pretinde că este normal (ba chiar moral) să existe oameni care trăiesc în mizerie, deoarece în

societate există multă ticăloşie şi tocmai aceasta crează mizeria. Existenţa unor situaţii critice (sărăcie, şomaj, penurie etc.) este *normală* (susţine Spencer), datorîndu-se unor defecte, lipsuri, erori, eşecuri, sau chiar infracţiuni de care chiar cei în cauză sunt responsabili: „Nu e vădit că trebuie să existe în mijlocul nostru o mare proporţie de mizerie care e rezultatul normal al ticăloşiei, şi că mizeria nu se poate disocia de ticăloşie?" (Spencer, [1996], p. 35 - traducere corectată de mine, API). Statul nu poate avea sarcina de a-i face pe toţi oamenii fericiţi deoarece mulţi *nici nu merită* să fie astfel. Orice încercare de a creea «dreptatea socială» s-ar concretiza, pretinde Spencer, în alte nedreptăţi. Resursele necesare «protejării» unor persoane ar fi sustrase altor persoane (sub formă de impozite, taxe etc.) care au, eventual, tot atîta nevoie de ele (sau chiar mai multă nevoie) şi care, adesea, le merită mai mult (datorită eforturilor pe care le fac, sacrificiilor personale, conduitei lor corecte etc):

„cei care sunt forţaţi să facă atît de mult pentru cei lipsiţi, au adesea ei înşişi o nevoie tot atît de mare, dacă nu şi mai mare, să fie ei înşişi ajutaţi. Săracii merituoşi se află printre cei care sunt puşi la contribuţie pentru a întreţine pe socoteala lor pe săracii ticăloşi /.../ protecţia săracilor vicioşi implică o agresiune asupra săracilor virtuoşi /.../ nu-i oare crud să măreşti suferinţele celor mai buni pentru a micşora suferinţele celor mai răi dintre oameni?" (Spencer, [1996], p. 90 - traducere revizuită de mine, API).

Herbert Spencer lasă să se înţeleagă că aspiraţiile la dreptate socială nu sunt de fapt decît manifestările unei atitudini morale perverse, care pedepseşte pe cei buni (impozitîndu-i) pentru a-i răsplăti pe cei răi (cu ajutoare materiale). Fără a pune nici o clipă în discuţie propria sa premisă (şi anume, aceea că toţi cei nevoiaşi sunt incapabili şi, mai ales, *răi*, pe cînd toţi cei avuţi sunt *buni*), gînditorul englez – poate cel mai cunoscut reprezentant al darwinismului social, concepţie ce exalta «lupta pentru existenţă» şi succesul «celor superiori» în societate – ridiculizează preocuparea morală pentru grupurile dezavantajate (pe care o prezintă ca «grijă pentru netrebnici», pentru leneşi, incapabili şi infractori):

„Oameni cu atîta iubire pentru aproape, încît nu pot lăsa ca lupta pentru existenţă să aducă asupra celor netrebnici suferinţele ce răsplătesc pe drept incapacitatea şi reaua lor purtare, au atît de puţină iubire pentru aproapele lor, încît ei pot, cu dinadinsul înăspri lupta pentru existenţă a celor harnici, şi le impun, lor şi copiilor lor, rele artificiale pe lîngă neajunsurile fireşti pe care ei şi altfel trebuie să le îndure" (Spencer, [1996], p. 91 - traducere uşor modificată).

Este desigur adevărat că, în numeroase cazuri, guvernarea constrînge şi impozitează abuziv, ceea ce revine practic, într-adevăr, la un fel de sancţionare (pedepsire) neîntemeiată a unor nevinovaţi (a celor activi, harnici, inovativi etc.). Pe de altă parte, a pretinde că toţi cei care sunt supuşi impozitării ar fi «buni» (harnici, capabili, activi), în timp ce toţi cei care beneficiază de ajutor social sunt «netrebnici»

este, evident, o aberație contrazisă direct de fapte și de datele statistice. Este incontestabil că mulți oameni devin bogați datorită propriilor merite și eforturi; dar la fel de incontestabil este și că mulți dintre cei afluenți (bogați) nu au nici un merit în dobîndirea propriei bogății (care e moștenită sau obținută prin noroc sau chiar prin fraudă). În același timp, deși unii oameni sărăcesc datorită propriilor greșeli sau vicii, mulți dintre cei dezavantajați nu au nici o vină pentru situația proastă în care au ajuns.

Constatînd aceste realități, nu suntem cîtuși de puțin obligați să susținem un sistem centralizat de distribuire a bogăției după merite (căci, așa cum au argumentat gînditorul austriac F. A. Hayek și alți autori, un atare sistem este imposibil de realizat într-o societate liberă); nici nu suntem obligați să postulăm principiul că «nimeni nu trebuie să posede ceva dacă nu merită să posede acel lucru» (principiu susținut de adepții radicali ai criteriului «meritul – unica îndreptățire la posesie»). Dar suntem obligați să respingem interpretările grotesc de simpliste conform cărora toți *învingătorii* își merită succesele (economice, financiare sau de alt tip), în timp ce toți *perdanții* (the losers) își merită înfrîngerea sau soarta. Indiferent că ne place sau nu, indiferent dacă avem sau nu de gînd să facem ceva pentru a schimba distribuția succeselor și eșecurilor, cert este că lucrurile nu stau așa (cum pretind aceste interpretări ultrasimpliste).

/iii/ filosofii «imoraliști», de exemplu Nietzsche. Ca și Spencer, Nietzsche prezenta suferințele anumitor grupuri de oameni drept perfect normale, în deplin acord cu «legile firii». Nedreptatea, oprimarea, abuzul, exploatarea, impunerea și chiar rănirea altuia apar, în ochii lui Nietzsche, drept fenomene absolut naturale, decurgînd din însăși esența existenței. Căci, insistă gînditorul german, „viața însăși este *în esență* sustragere, rănire, biruință asupra celui străin și asupra celui slab, oprimare, duritate, impunerea cu forța a formelor proprii, asimilare sau, cel puțin și în cel mai blînd caz, exploatare“ (Nietzsche, [1991], p. 197). Nici Nietzsche nu își pune întrebarea dacă această «esență a vieții» ar trebui lăsată neatinsă de normele morale, de omul civilizat; și el pare convins că ceea ce este *natural* trebuie să fie recunoscut și drept *moral* (convingere naturalistă), granița dintre cele două domenii fiind astfel complet ignorată în chestiuni de ordin social și moral.

Este interesant de remarcat că «naturaliștii» de tipul lui Spencer sau Nietzsche sunt inconsecvenți: ei aplică naturalismul în unele cazuri, nu și în altele – de exemplu, de regulă, ei nu merg pînă la a spune că furtul, crima sau violul sunt legitime, deoarece sunt «naturale»; cu toate că raționamentul lor tipic s-ar putea aplica și aici. Aceasta indică natura *ideologică* a acestui raționament: ca în orice ideologie, argumentele sunt folosite arbitrar, conform intereselor social-politice (de a ataca anumiți adversari sau anumite idei politice și morale).

/iv/ gînditori libertarieni contemporani, cum este Kenneth Minogue, care susțin că ideea de justiție socială ignoră *condiționalitatea* beneficiilor (beneficiile se obțin condiționat, prin tranzacții, prin reciprocitate etc.) și postulează *nevoia* ca temei universal pentru

accesul la beneficii (însă nevoia este temei doar pentru cerşetori: „Modelul de a interpreta pe cineva în termenii nevoilor sale este cerşetorul, sau, în cel mai bun caz, clientul" – Minogue, [1998], în Boucher, Kelly, eds. [1998], p. 258).

v / şi mari filosofi sociali de orientare liberală radicală, ca Hayek sau Nozick, care, plecînd de la convingeri legaliste şi de la privilegierea anumitor drepturi negative, contestă că problema redistribuirii şi a alocării resurselor existente la nivel social este o problemă autentică în lumea modernă.

/2. 5. 3/ Dreptatea socială ca dreptate procedurală

„nu poate exista nici o dreptate distributivă
acolo unde nimeni nu face distribuiri"
F. A. Hayek

/2. 5. 3. 1/ F. A. Hayek contestă atît posibilitatea unei distribuiri 'drepte' a beneficiilor activităţii economice, cît şi nevoia unei asemenea distribuiri, între diverse grupuri de oameni cu venituri diferite ('bogaţi' - 'săraci'). El sugerează că într-o societate cum este cea modernă, bazată pe piaţă şi pe o ordine 'spontană' (imposibil de dirijat de la un centru de decizie), însăşi ideea de dreptate îşi pierde sensul. Hayek crede că se poate vorbi cu sens de dreptate socială numai în comunităţi primitive în care există un singur scop comun (obţinerea hranei necesare), şi o distribuţie deliberată a rezultatelor obţinute pe baza meritului fiecăruia în obţinerea lor. Societatea modernă este însă altfel organizată. Oamenii cooperează şi aici, dar nu există nici un singur scop comun, nici o unică ierarhie de scopuri sau nevoi; meritul fiecăruia (în realizarea prosperităţii comune) este practic imposibil de evaluat exact, datorită complexităţii activităţilor şi contribuţiilor, dificultăţii comparării lor, intervenţiei factorului şansă etc. Ca atare, oamenii moderni nu se mai organizează pe baza unor reguli axate pe merite, recompense proporţionale cu meritele, scopuri comune şi contribuţii aduse la realizarea lor. Ei se organizează pe baze individualiste, fiecare urmărindu-şi propriile scopuri şi recompense în cadrul unei competiţii (economice, pe piaţa liberă, sau sociale) în care nimeni nu are autoritatea supremă de a decide *cît* şi *ce* merită o anumită persoană sau ce nevoi sunt mai presante şi ar trebui satisfăcute prioritar. În acest context, este drept orice rezultat final (orice distribuţie a veniturilor, recompenselor, privilegiilor, resurselor) care a fost obţinut pe baza respectării 'regulilor jocului' (legi, norme sociale explicit şi unanim recunoscute, cum ar fi cele privitoare la respectarea contractelor etc.). Orice altă idee de dreptate este superfluă şi nelegitimă, crede Hayek, iar încercarea de a o aplica ar conduce la totalitarism (de vreme ce o autoritate centrală ar fi însărcinată să decide ce şi cît merită fiecare, ce nevoi există şi sunt prioritare, cum aceste evaluări nu se pot face obiectiv, ele ar fi în cele din urmă dictate arbitrar de această autoritate).

„Noţiunea de 'dreptate socială' este folosită în general azi ca sinonim pentru ceea ce se numea înainte 'dreptate distributivă'. Acest din urmă termen sugerează poate mai bine ce se înţelege prin aceasta, şi totodată arată de ce el nu poate fi

aplicat rezultatelor unei economii de piață: nu poate exista nici o dreptate distributivă acolo unde nimeni nu face distribuiri. Dreptatea are sens numai ca regulă pentru comportamentul uman, şi nici un fel de reguli imaginabile pentru conduita persoanelor care îşi furnizează reciproc bunuri şi servicii într-o economie de piață nu ar produce o distribuție care să poată fi descrisă cu sens ca fiind dreaptă sau nedreaptă. Persoanele pot să se comporte cît se poate de drept, dar, cum efectele, pentru persoane separate, nu pot fi nici fixate intenționat nici prevăzute de ceilalți, starea de lucruri ce rezultă nu poate fi numită nici dreaptă nici nedreaptă.

Completa lipsă de conținut a expresiei 'dreptate socială' se manifestă prin faptul că nu există nici un consens asupra a ce ar cere dreptatea socială în situații particulare; prin faptul că nu există nici un mijloc de verificare cunoscut care să decidă cine are dreptate atunci cînd părerile sunt diferite; în fine, prin faptul că nici o schemă preconcepută de distribuție nu poate fi concepută efectiv într-o societate ai cărei membri sunt liberi, în sensul că li se permite să-şi folosească propria cunoaştere pentru propriile lor scopuri. Într-adevăr, responsabilitatea morală individuală a cuiva pentru acțiunile sale este incompatibilă cu realizarea vreunui asemenea model general de distribuție.

O cît de mică cercetare arată că, deşi mulți oameni sunt nemulțumiți de modelul de distribuție existent, nici unul dintre ei nu are de fapt vreo idee clară cu privire la modelul pe care l-ar considera drept. Tot ceea ce putem găsi sunt evaluări individuale ale unor cazuri particulare ca fiind nedrepte. Nimeni nu a găsit încă nici măcar o singură regulă generală din care s-ar putea deduce ce este 'drept din punct de vedere social' în toate cazurile particulare care s-ar subsuma ei – cu excepția regulii 'la muncă egală, plată egală'. Libera competiție, împiedicînd să se acorde atîta atenție meritelor
sau nevoilor sau altor asemenea lucruri pe care se bazează dreptatea socială, tinde să impună regula plății egale". (F. A. Hayek *Dreptatea socială ca atavism*, în Hayek, [2001], p. 42-43).

/2. 5. 3. 2/ Hayek susține că singurul tip de dreptate socială necesar şi posibil în lumea modernă este cel bazat pe existența unor reguli abstracte, 'formale', aplicabile oricărei persoane aflate într-o anumită situație şi nu unor persoane sau grupuri cu nevoi specifice. Exemplul cel mai familiar de «reguli formale» sunt legile care apără proprietatea, securitatea persoanei, drepturile ei «negative» (dreptul la liberă exprimare, la asociere, etc.); aceste reguli nu vizează atingerea unui anumit model de societate presupus a satisface toate interesele legitime ale oamenilor, şi nici realizarea unei stări de lucruri finale în care toți cetățenii sunt fericiți (se bucură de bunăstare, sunt realizați etc.). Ele vizează numai *prohibirea* anumitor conduite care lezează drepturile negative ale individului. Pe scurt, este vorba de reguli cu caracter «procedural», adică de ***restricții*** puse anumitor acțiuni (ce lezează drepturile altora), nu de reguli care ar ținti la împlinirea scopurilor şi aspirațiilor tuturor oamenilor. Dreptatea ce rezultă din simpla respectare a unor restricţii cu privire la procedurile folosibile este o *dreptate procedurală.*

Viziunea lui Hayek asupra regulilor pe care societatea este îndreptățită să le

impună membrilor săi se bazează pe premisa că aceasta nu este chemată să realizeze Binele final al acestora (pe care, de altfel, nici «societatea», nici «statul» nu îl cunosc complet și nu îl pot defini) sau să-i facă fericiți pe toți oamenii. Rolul societății și al statului este numai acela de a crea *cadrul* în care fiecare persoană își poate căuta singură, în libertate, propriul bine și propria fericire. Dacă s-ar accepta (așa cum s-a și întîmplat în statele comuniste și în cele fasciste) că Binele oamenilor este fixat (oficial, instituțional, public) și fiecare individ trebuie să se înregimenteze pentru realizarea lui, atunci singurul rezultat va fi că guvernarea va alege ea, în locul oamenilor, scopurile de realizat și le va impune acestora aceste scopuri odată cu anumite valori, idealuri și conduite. Persoanele vor fi totdeauna subordonate statului și vor trebui să aștepte directivele sale; planurile lor individuale de viață nu vor mai avea autonomie și stabilitate, deoarece îndeplinirea lor va permanent amendată sau anulată de planurile guvernamentale.

> „Statul ar trebui să se autolimiteze la stabilirea de reguli care să se aplice unor tipuri generale de situații și să îngăduie indivizilor libertatea, în toate momentele și locurile, deoarece numai indivizii implicați într-o situație particulară pot să o cunoască pe deplin și să-și adateze acțiunile la împrejurările concrete. Pentru a folosi în mod eficient în alcătuirea de planuri cunoașterea de care dispun, indivizii trebuie să fie în măsură să prevadă acțiunile statale ce ar putea afecta aceste planuri. Dacă acțiunile statului urmează însă să fie previzibile, ele trebuie să fie îndrumate de reguli fixate independent de circumstanțele concrete, care nu pot fi prevăzute, nici luate în considerație anticipat, iar efectele particulare ale unor asemenea prevederi legale vor fi imprevizibile. Dacă, pe de altă parte, statul ar urma să dirijeze acțiunile individului, în așa fel încît să realizeze scopuri particulare, cursul acțiunii lui urmează să fie decis ținînd cont de toate imperativele momentului și va fi, prin urmare, imprevizibil. De aici decurge constatarea familiară că, pe măsură ce statul «planifică» mai mult, cu atît mai dificilă devine planificarea pe care și-o face individul" (Hayek, [1993], p.92)

Libertatea individuală ar fi abolită, deoarece fiecare ar fi obligat să acționeze în sensul și modalitățile (pre)determinate de către guvernare (de autorități), sub lozinca pseudo-morală că numai în acest fel se poate realiza Binele. Mai mult, dat fiind faptul că scopurile oamenilor sunt diverse și, adesea, contradictorii, scopurile fixate de stat (de guvernare) vor favoriza neapărat pe unii, în timp ce îi vor defavoriza pe alții. Un asemenea stat nu va fi niciodată imparțial, neutru și obiectiv, așa cum se presupune că ar trebui să fie. În mod inevitabil, Binele definit oficial va fi numai binele unora, nu și binele tuturor.

Dar cea mai gravă denaturare a țesutului moral al societății vine nu din *parțialitatea* acțiunii statului orientat spre un unic Bine canonic, colectiv, ci din tendințele absolutiste pe care le generează această acțiune. Absolutizarea unei anumite idei de Bine social, transformarea ei în prioritate necondiționată, supremă, a națiunii, creează condițiile abolirii tuturor restricțiilor morale. Raționamentul ascuns în spatele oricărei fixări oficiale a unui Bine public ultim, neamendabil, este următorul: de vreme ce țelul final este Binele suprem, orice mijloace merită să fie folosite pentru atingerea

unui țel atît de important. Dacă scopul are o importanță absolută, atunci absolut orice mijloace devin recomandabile pentru atingerea lui. Chiar distincția dintre bine şi rău se şterge, căci orice rău poate fi acceptat în măsura în care conduce la Binele suprem vizat. Morala individuală, cu distincțiile ei tradiționale, cade în uitare, lăsînd locul unei morale utilitariste, de tip colectivist, care face din presupusul Bine public final prioritatea absolută.

> „regulile eticii individuale, oricît de imprecise ar putea fi sub multe aspecte, sunt generale şi absolute, ele prescriu sau interzic un tip general de acțiune, independent de faptul că, în cazul concret dat, țelul ultim este bun sau rău. A înşela sau a fura, a tortura sau a trăda încrederea este socotit un act rău, indiferent dacă, în cazul particular avut în vedere, asemenea acțiune provoacă sau nu daune. [. . .] Deşi uneori se poate să fim forțați să alegem între diferite rele, ele rămîn rele. Principiul că scopul scuză mijloacele este, în etica individualistă, privit ca o negare a oricărei morale. În etica colectivistă, el devine, în mod necesar, regula supremă; nu există, literalmente, nicio faptă pe care un colectivist consecvent să nu fie gata a o săvîrşi, dacă slujeşte «binele întregii societăți», deoarece «binele întregului» este pentru el unicul criteriu a ceea ce se cuvine făcut." (Hayek, [1993], p. 167).

Postularea unui Bine absolut, suprem, unicizarea şi sacralizarea acestuia, refuzul de a recunoaşte existența unor reguli stricte de conduită care interzic anumite acte, indiferent ce țeluri «nobile» au sau revendică ele, incapacitatea de a vedea că există totdeauna mai multe perspective de abordare morală a lucrurilor şi mai multe valori (eventual, chiar valori incompatibile) ce trebuie luate serios în considerare constituie atît simptomele *extremismului politic* şi *fanatismului*, cît şi cauzele terorii politice şi ale genocidului. Totdeauna, aceste catastrofe sociale şi naționale încep sub forma aparent benignă a postulării unui grandios Bine suprem a cărui atingere pare să justifice orice sacrificii (orice preț ce ar trebui plătit); *scopul scuză mijloacele* este lozinca sub care «Binele» anunțat ca scop legitimează cele mai abominabile acțiuni şi conduite («mijloace») avînd ca efect însuşi opusul «Binelui» anunțat. Dar, de aici nu trebuie să se tragă concluzia că numai statele dictatoriale sau organizațiile fanatice practică sacralizarea unui «Bine» şi abolirea (în numele lui) a oricăror norme morale («scopul scuză mijloacele»). În general, orice stat practică, într-o măsură mai mică sau mai mare, politici bazate pe *rațiunea de stat* (*raison d'État*) şi pe *interese naționale* (supreme); în multe cazuri, în numele acestora sunt abolite diverse normele morale, fie în politica internă, fie în cea externă.

Dimpotrivă, dacă regulile impuse în societate sunt pur procedurale («formale»), aşa cum propune Hayek, fiecare persoană este liberă să-şi definească şi să-şi caute propriul său Bine, într-un cadru global creat de aceste reguli care nu fac altceva decît să împiedice lezarea unuia de către alții. De aceea, crede Hayek, sarcina statului nu este să prevadă şi să construiască anumite stări sociale finale (în care Binele e realizat, oamenii obțin ceea ce doresc etc.), ci numai să fixeze şi să apere regulile care protejează fiecare persoană de abuzurile altora.

..Oriunde statul poate să prevadă exact efectul avut de alternativele directe ale acţiunii sale asupra anumitor oameni, tot statul este acela care optează pentru un ţel sau altul. Dacă vrem să creăm noi posibilităţi, deschise tuturora, să oferim şanse pe care oamenii să le poată folosi cum cred de cuviinţă, configuraţia exactă a rezultatelor obţinute nu poate fi prezisă. Regulile generale, legile autentice, care se deosebesc de ordinele speciale, trebuie, aşadar, să fie concepute cu gîndul de a funcţiona în împrejurări care nu pot fi prevăzute în detaliu şi al căror efect, prin urmare, asupra unor scopuri particulare determinate sau a anumitor oameni, nu poate fi cunoscut anticipat. Numai în acest sens este întru totul posibil ca legislatorul să fie imparţial. A fi imparţial înseamnă să nu ai nici un răspuns la un anumit gen de întrebări" [...] De îndată ce anumite efecte sînt prevăzute în momentul elaborării legii, ea încetează să mai fie un simplu instrument ce urmează să fie utilizat de cetăţeni şi devine, în loc de aceasta, un instrument utilizat de legiuitor pentru a determina poporul să se îndrepte către obiectivele fixate de stat» (Hayek, [1993], p.92-93).

Despre ce gen anume de întrebări este vorba aici? Pentru ce fel de întrebări nu trebuie statul să aibe răspuns? Este vorba tocmai de acele întrebări pe care şi le pun cei ce doresc să asigure «dreptatea socială» (printr-o redistribuire a beneficiilor) – întrebări despre *cît anume* va dobîndi sau primi fiecare, despre care va fi *situaţia finală* a fiecăruia (prosperitate sau sărăcie) etc. Preocuparea pentru a răspunde la asemenea întrebări este periculoasă (crede Hayek), deoarece ea împinge guvernarea către măsuri autoritare, măsuri ce reduc libertatea de acţiune individuală şi deformează diversitatea preferinţelor existente în comunitate. Orice model de dreptate presupune, susţine Hayek (care se inspira aproape exclusiv din practicile statelor comuniste, a regimurilor autoritare), o aranjare apriorică a tuturor rezultatelor activităţii economice (şi în primul rînd a veniturilor oamenilor), iar aceasta nu se va putea face decît pe baza asumării anumitor ierarhii de valori. Spre deosebire de ordinea spontană ce creşte liber, organic, pe baza opţiunilor individuale (ordine apărată de gînditorul austriac), orice ordine de comandă (presupusă de realizarea unui anumit model de dreptate) trebuie să privilegieze şi să instaureze o unică ordine de priorităţi (valori, preferinţe, etc). Rezultatul va fi, deci, că statul (guvernarea) va impune tuturor cetăţenilor o anumită ierarhie de valori («justă», adică oficială, canonică), ceea ce va afecta libertatea de alegere a indivizilor.

„Pentru a oferi un răspuns, cînd avem de ales între salarii mai mari pentru infirmiere şi medici şi servicii medicale mai extinse pentru bolnavi, între mai mult lapte pentru copii şi salarii mai bune pentru muncitorii agricoli sau între locuri de muncă pentru şomeri şi salarii mai bune pentru cei care sînt deja angajaţi, este necesar, nici mai mult nici mai puţin, decît de un sistem complet de valori în care fiecare nevoie a fiecărei persoane sau a fiecărui grup să aibă un loc definit" (Hayek, [1993], p. 94)

Exemplul tipic de reguli formale (care nu favorizează pe nimeni şi nu ţintesc la anumite rezultate finale preferenţiale) sunt legile juridice, iar concepţia lui Hayek este

legalistă (implică faptul că singurele norme justificate în societate sunt cele juridice). Desigur, Hayek nu exclude existența moralei ca domeniu de manifestare umană individuală. El nu are nimic împotriva normelor morale, cîtă vreme ele sunt susținute și aplicate de persoane individuale altor persoane individuale. Problema este însă că pentru rezolvarea marilor probleme ale lumii moderne, nu este suficient ca cerințele etice să fie lăsate să acționeze în maniera întîmplătoare și incertă determinată de individualismul moral pur. Bunăoară, este rațional să ne închipuim că n-ar fi necesar un sistem de asistență medicală de urgență (serviciu de ambulanță, stații de terapie intensivă etc.), deoarece bolnavii și răniții pot fi ajutați de diverse persoane aflate (întîmplător) în apropiere și care ar putea asigura transportarea acestora la spital? Evident, o atare idee este cu totul fantezistă. Gravitatea, complexitatea și urgența multor probleme sociale face necesară o intervenție sistematică, organizată, profesională, care nu se poate realiza totdeauna pe baze private (din diverse motive, dar în primul rînd din cauză că mulți oameni nu pot plăti costurile asistenței private de care ar avea nevoie). Ca atare, prin tradiție, s-a transmis practica organizării comunitare sau statale a rezolvării unor probleme sociale (așa cum este și problema asistenței medicale de urgență). Această practică este un fel de materializare a normelor morale admise în comunitate, a simțului de dreptate sau a simțului Binelui social. Ceea ce corespunde acestui simț este corect din punct de vedere moral, iar ceea ce contravine lui este incorect. Dacă însă Hayek are dreptate atunci cînd susține că singurele norme morale legitime sunt cele legale, atunci întreaga construcție realizată în timp și transmisă prin tradiție cade. Nu mai este drept ca statul să asiste medical cazurile urgente; întreaga chestiune cade în afara sferei dreptății, care se restrînge drastic. Avem acum voie să vorbim de dreptate și corectitudine numai în raport cu legile. Tot ceea ce corespunde legii este, așadar, drept, iar nedrept este numai ceea ce încalcă legea.

> „Punctele esențiale ale acestei concepții asupra dreptății sunt: (a) aceea că dreptatea poate fi în mod semnificativ atribuită numai acțiunii umane și nu oricărei stări de lucruri ca atare fără referire la întrebarea dacă a fost sau ar fi putut fi în mod deliberat determinată de cineva; (b) aceea că regulile dreptății au în mod esențial natură de prohibiții, sau, altfel spus, că nedreptatea este într-adevăr conceptul primar și că țelul regulilor de conduită corectă este împiedicarea acțiunii injuste; (c) aceea că injustiția care trebuie împiedicată este violarea domeniului protejat al semenului, un domeniu care trebuie asigurat prin intermediul acestor reguli de dreptate; și (d) aceea că aceste reguli de conduită corectă, care sunt în sine negative, pot fi dezvoltate prin aplicarea consecventă, oricăror astfel de reguli pe care societatea le-a moștenit, a testului, de asemenea negativ, al aplicabilității universale - un test care, în ultimă instanță, nu reprezintă nimic altceva decît auto-coerența acțiunilor pe care aceste reguli le permit dacă sunt aplicate circumstanțelor lumii reale." (F. A. Hayek *Principiile unei ordini sociale liberale*, în Hayek, [2001], p. 15).

De asemenea, nu mai are (conform lui Hayek) sens să judecăm ca drepte sau nedrepte, corecte sau incorecte, rezultatele funcționării pieței libere. Dacă acestea s-au obținut pe baza respectării legii, ele sunt drepte în mod automat. Nici un alt simț al dreptății (manifest în comunitate) nu are latitudinea de a judeca aceste rezultate.

Lucrurile se petrec ca şi cum piețele libere ar fi mecanisme de sine stătătoare, care nu au nevoie (pentru a exista şi a produce rezultate corecte) decît de un sistem de reguli formale (juridice). Comentarorii contemporani (cu excepția, desigur, a libertarienilor) au sesizat însă că această concepție ignoră dimensiunile sociale şi morale ale funcționării pieței economice, singurele apte de a conferi legitimitate acesteia. În acest sens, John Gray aminteşte că

> "instituțiile pieței nu sunt de sine stătătoare ci sunt încastrate în matricile unor culturi specifice şi în istoriile acestora. Instituțiile pieței vor fi legitime politic doar atît timp cît ele respectă şi reflectă normele şi tradițiile, inclusiv simțul dreptății, din culturile ale căror nevoi aceste instituții trebuie să le servească (şi pentru care există). Legitimarea pieței necesită diminuarea sau eliminarea prezenței ei din instituții şi sfere ale vieții sociale unde semnificațiile comune cer ca bunurile să fie distribuite conform unor norme etice pe care piața le ignoră necesarmente" (Gray, [1997], p. 18)

/2. 5. 3. 3/ Concepția lui Hayek a jucat un rol important în demontarea ideilor şi fantasmelor totalitarismului comunist, şi din acest punct de vedere valoarea ei este indiscutabilă. Şi astăzi, după prăbuşirea sistemului comunist, argumentele aduse de gînditorul austriac împotriva ordinii de comandă şi a dirijismului centralizat îşi păstrează valabilitatea şi forța critică.

Pe de altă parte însă, din punctul de vedere al eticii sociale, poziția lui Hayek este vulnerabilă sub mai multe aspecte.

/i/ Hayek se bazează pe analogia societate cu piață liberă - joc competițional, analogie în care legilor (statului) le corespund regulile jocului (competițional), statul însuşi este corespondentul unui arbitru (al jocului) iar rezultatele funcționării pieței libere sunt analoge rezultatelor unei competiții (în ambele cazuri, dacă sunt respectate regulile, rezultatele atinse, oricare ar fi ele, sunt juste); această analogie este însă discutabilă sub multe aspecte şi imposibil de acceptat: jocurile au caracter local şi parțial, pe cînd societatea (şi piața) cuprind şi înglobează întreaga viață a oamenilor (comportarea cuiva față de un joc este complet diferită de comportarea cuiva față de societate ca întreg, deoarece jocul poate fi părăsit, societatea însă şi piața sunt aproape imposibil de părăsit); jocurile au mize limitate, pe cînd «miza» pieței libere este uriaşă, aproape totală – căci de un joc nu depinde întreaga existență a cuiva, pe cînd de societate şi de piață da; intrarea în joc este voluntară iar exit-ul nu este prohibitiv (nu costă exagerat), pe cînd intrarea în societate nu este facultativă iar ieşirea din ea presupune costuri aproape insuportabile; arbitrul unui joc poate fi complet imparțial, dar statul (guvernarea) nu sunt aproape niciodată complet imparțiale, deoarece reprezintă voința unei majorități (a anumitor partide, grupuri etc.). Aşa cum s-a mai remarcat (între alții, de către Robert Nozick vezi [1997], p. 281), compararea vieții sociale cu un joc cu suma constantă sau cu o cursă este inadecvată.

/ ii / raționamentele lui Hayek se bazează pe premisa: sau statul stabileşte autoritar meritele (şi veniturile) fiecăruia, sau nimeni nu le poate stabili (ele rămînînd la

latitudinea rezultatelor pieței); aceasta este însă o falsă dihotomie: nu există doar două alternative, ci mai multe, şi este posibil ca dezbaterea publică *să corecteze*, în acord cu meritele (recunoscute pe baza unei metode ce întruneşte consens public), anumite rezultate spontane ale pieței, fără a se substitui complet (şi totalitar) acesteia în alocarea beneficiilor; cu alte cuvinte, nu suntem obligați să alegem doar între două extreme – planificare dictatorială sau piață complet liberă – ci putem amenda, pe considerente morale, rezultatele pieței (aşa cum, de altfel, au făcut toate statele, totdeauna, căci o piață complet liberă nu a existat niciodată)

/ iii / raționamentele lui Hayek se bazează pe premisa: sau distribuim beneficiilor totalitar, pe baza unui unic criteriu aprioric (a unei singure ierarhii autoritare de valori), sau acceptăm necondiționat rezultatele pieței libere; din nou, este o falsă dihotomie: atît *deliberarea publică* cît şi *negocierile politice* pot conduce la soluții de compromis între diverse sisteme sau ierarhii de valori, între diverse criterii de distribuire etc., astfel încît să fie evitate ambele extreme; este adevărat că ajungerea la aceste soluții nu este automat garantată de vreo metodă instituțională algoritmică: este posibil ca în anumite cazuri să nu se obțină consensul asupra unor soluții de compromis, exact aşa cum în anumite cazuri, din lipsă de consens politic, se ajunge la conflict civil; dar din faptul că uneori consensul este greu sau imposibil de realizat, nu rezultă că el este totdeauna sau în principiu exclus

/iv/ Hayek reduce la dimensiuni caricaturale noțiunea modernă de responsabilitate; ca şi alți autori (mai ales libertarieni), el pretinde că oamenii sunt responsabili exclusiv pentru răul pe care l-au produs în mod direct (deliberat, intenționat, sau din culpă) altora; această poziție se bazează însă pe o îngustare extremă a sferei responsabilității morale; de fapt, noi suntem răspunzători nu numai de faptele comise, ci şi de situații rele pe care le-am fi putut preveni (fără costuri exagerate sau absurde) şi care îi afectează grav pe alții; o excelentă argumentare în acest sens a oferit Raymond Plant:

> „Se argumentează adesea de către liberalii economici că noi nu avem nici o responsabilitate morală pentru distribuirea venitului şi a bogăției pe o piață liberă deoarece suntem responsabili numai pentru rezultatele intenționate ale acțiunilor noastre. Însă, structura generală a veniturilor şi bogăției pe o piață liberă nu este, în nici un moment, rezultatul acțiunii intenționate a cuiva. [...] Deci, nu purtăm nici o răspundere pentru rezultatele pieței [...] Argumentul este greşit. Noi purtăm responsabilitate nu numai pentru rezultatele intenționate, ci şi pentru cele previzibile ale acțiunilor noastre. [...] Este incoerent din partea liberalilor economici să argumenteze că rezultatele pieței nu sunt previzibile, căci atunci ei n-ar mai avea nici o bază pentru a pleda în favoarea extinderii pieței. Numai datorită efectelor benefice pe care se presupune că piața le aduce pot ei să fie în favoarea dereglementării şi a privatizării, şi deci o prezentare a ceea ce ei consideră a fi efectele previzibile ale piețelor stă în însuşi miezul proiectului lor. Însă, dacă rezultatele pieței sunt previzibile, atunci putem purta răspunderea pentru ele [...] Se argumentează de către liberalii economici că nedreptatea poate fi cauzată numai de o acțiune intenționată. De aceea noi nu

credem că dezastre naturale cum sunt inundaţiile şi cutremurele ar cauza nedreptate. Ele sunt o chestiune de nenoroc sau ghinion, nu nedreptăţi. În mod asemănător, nu privim dizabilităţile fizice care sunt cauzate, de exemplu, de defecte genetice drept nedreptăţi, deoarece nu sunt cauzate intenţionat. Aici, pontul politic este că, în mod normal, noi nu credem că statul ar avea datoria să compenseze nenorocul sau ghinionul. Deci, dacă rezultatele pieţei sunt neintenţionate [...] cei mai prost situaţi nu suferă atît o nedreptate, cît suferă de un nenoroc şi ghinion, or nu este datoria statului şi a concetăţenilor lor să corecteze acea proastă situare prin politici guvernate de idei privind justiţia socială. Răspunsul la nenoroc şi ghinion este altruismul sau caritatea; nu o acţiune coercitivă a statului. Acest argument este greşit din două motive. [...] În mod normal, suntem făcuţi răspunzători pentru consecinţele rezonabil previzibile ale acţiunilor noastre la fel de mult ca şi pentru acele consecinţe care sunt intenţionate. Dacă poziţia relativă a săracilor este înrăutăţită de o piaţă nereglementată [...] atunci cînd există o alternativă, şi anume o mai justă distribuire a resurselor decît cea pe care a produs-o piaţa, atunci se poate spune că noi purtăm răspunderea morală pentru acele rezultate. Rezultatele pieţei nu sunt, aşa cum sugerează Hayek şi urmaşii lui, ca actele divine; ele pot fi prevăzute şi din această cauză consideraţiile morale li se aplică. În al doilea rînd, aşa cum a argumentat John Rawls, noi nu credem în mod normal că dreptatea sau nedreptatea unei stări de lucruri a fost stabilită îndată ce am stabilit cum a apărut ea – prin acţiune intenţionată sau nu; ci dreptatea şi nedreptatea îşi au originea şi în răspunsul nostru la o situaţie. Dacă putem compensa oamenii care suferă dezavantajele fără a plăti noi înşine un cost comparabil, atunci a nu face acest lucru ar fi privit ca ceva injust“ (Raymond Plant, *Why social justice?* în Boucher, Kelly [1998], p. 268-269).

/v/ Hayek nu face distincţia între «noroc» şi «noroc sistematic» (pentru cea de-a doua noţiune, vezi de exemplu Dowding [1998] cap. 4) şi, drept urmare, el prezintă rezultatele funcţionării necontrolate a pieţei libere ca fiind dincolo de sfera intervenţiei umane rezonabile (norocul nu poate fi controlat raţional); dacă norocul singular nu poate fi, într-adevăr, controlat raţional, în schimb, cu norocul sistematic lucrurile se schimbă; norocul sistematic este previzibil şi are cauze relativ uşor de identificat, prin urmare este şi influenţabil; ar fi o mare dovadă de făţărnicie să se pretindă că în cazul fenomenelor tip «noroc sistematic» (pentru anumite categorii de oameni) şi «nenoroc sistematic» (pentru alte categorii) rezultatele sunt imprevizibile şi nu se poate face nimic pentru o aranjare mai justă a rezultatelor; un exemplu clar în acest sens ne oferă *nepotismul*; tinerii aflaţi în căutarea unui job sau a unei poziţii bune pot (indiferent din ce grup provin) să aibe un noroc (singular) sau un nenoroc (singular) care să decidă succesul sau insuccesul lor; aici, într-adevăr, nici norocul nici nenorocul nu pot fi anticipate, iar intervenţia raţională este lipsită de şanse; în schimb, în cazul unor categorii de tineri care (datorită relaţiilor de familie sau a contactelor la nivel înalt pe care le au) pot beneficia de nepotism (de trafic de influenţă în favoarea lor, menit să le asigure un job sau o poziţie favorabilă), nu mai este vorba de noroc singular, ci de noroc sistematic; aici, din păcate, se poate prevedea (mai ales în societăţile cu un înalt

grad de corupție și trafic de influență) că unii vor avea noroc sistematic (dator nepotismului) iar alții (care sunt lipsiți de relațiile sau contactele necesare) vor av ghinion sistematic; vor exista desigur și excepții, ca totdeauna, dar în ansamblu date statistice vor confirma atît norocul cît și ghinionul sistematic; ar fi o dovadă de imen ipocrizie să se pretindă că (în asemenea cazuri) datorită influenței norocului nu se p face nici un fel de aranjamente juste; desigur, Hayek nu se referă la economii denaturate de corupție și trafic de influență, deci exemplul de mai sus nu vizează dire concepțiile sale economice; rămîne însă deschisă posibilitatea (pe care o evidențiază Plant, și alți autori) ca aranjamentele pieței libere, chiar ale unei piețe liber nesubminate de corupție, să fie ele însele de așa natură încît să creeze noroc sistemati (de exemplu, pentru cei care intră în «jocul economic» cu mari resurse) și ghinio sistematic (de exemplu, cei care intră în «joc» fără capital, sau cu capital mic); dac datele statistice indică o majoritate statistic relevantă de succese pentru prima categori de «jucători» și o majoritate statistic relevantă de insuccese pentru cea de-a dou categorie, atunci ar fi ipocrit să se vorbească despre noroc, imprevizibilitate ș incontrolabilitate; de fapt, s-ar putea atunci prevedea că o categorie anume de oameni are noroc sistematic, în timp ce alta are ghinion sistematic; aceasta din urmă ar avea motive întemeiate să protesteze și să ceară anumite modificări ale «regulilor jocului», la fel cum ar avea motive să protesteze și să ceară reguli noi și victimele nepotismului.

Pe scurt, deși Hayek are perfectă dreptate să afirme că în societatea modernă beneficiile nu pot fi alocate complet centralizat, de o unică autoritate (așa cum se întîmpla în societățile primitive și cum voiau să facă regimurile comuniste), totuși aceasta nu dovedește că regulile jocului pieței libere sunt neamendabile și că nu s-ar putea face nici un fel de aranjament suplimentar în vederea asigurării unor rezultate mai juste ale acestui joc. În analiza problemei dreptății, trebuie disociate cu luare aminte cele două aspecte diferite: *monopolul asupra distribuției*, care nu se poate realiza decît într-un sistem totalitar, și *corectarea (morală) a distribuției spontane*, care se poate realiza într-o societate democratică. Din faptul că cel dintîi este cu totul indezirabil nu decurge că și cea de-a doua ar fi de nedorit.

/2. 5. 4/ Dreptatea ca îndreptățire

„Nimeni nu are un drept la ceva a cărui înfăptuire
presupune folosirea unor lucruri și activități
la care alți oameni au drepturi și îndreptățiri"
Nozick

/2. 5. 4. 1/ Un alt autor care contestă nevoia de «dreptate socială» este Robert Nozick, unul dintre cei mai cunoscuți liberali radicali din secolul 20. Nozick susține că:

- nu se poate pune de fapt problema dreptății sociale ca problemă a 'distribuirii' resurselor din societate, deoarece aceste resurse nu sunt niciodată 'ale nimănui' și nici ale unei autorități unice, astfel ca să poată fi 'distribuite'; totdeauna

resursele existente aparţin deja cuiva, şi (eventual) se poate pune doar problema redistribuirii; dar redistribuirea s-ar justifica doar dacă s-ar ajunge la concluzia că distribuţia existentă este rezultatul unor nereguli de ordin penal (ilegalităţi de tipul: abuzuri, furturi, înşelăciuni etc.)

- cîtă vreme nu se dovedeşte nimic de acest fel (nici o ilegalitate care să fi determinat distribuţia existentă, nici o încălcare a drepturilor la proprietate sau a altor drepturi negative universal recunoscute în lumea modernă), nu avem temeiuri pentru 'redistribuire'
- ca atare, dreptatea înseamnă legalitate în achiziţia sau transferul resurselor şi nimic mai mult (această interpretare se numeşte, la Nozick, *dreptatea ca îndreptăţire*)
- orice distribuire a valorilor la care s-a ajuns în mod legal (fără încălcarea legii în achiziţia sau transferul bunurilor) este dreaptă; orice distribuire la care s-a ajuns pe căi legale, plecîndu-se de la o distribuire anterioară dreaptă, este ea însăşi dreaptă
- dreptatea are deci un caracter minimal: ea se rezumă la legalitate, conform principiului că *tot ce nu implică o infracţiune este drept*
- se sancţionează ca nedrepte doar situaţiile la care s-a ajuns prin încălcarea unor reguli de procedură (legi, norme, privind achiziţia sau transferul), de unde şi denumirea de *dreptate procedurală* pentru acest tip de viziune asupra dreptăţii
- dreptatea procedurală se asociază ideii statului minimal, căruia nu i se acordă nici un alt rol decît acela de asigurare a respectării legii.

În problema dreptăţii sociale, libertarienii pleacă de la premisa *absolută* a existenţei drepturilor individuale: „Indivizii au drepturi şi nimeni - persoană sau grup - nu le poate face anumite lucruri (fără să le încalce drepturile)“ (Nozick, [1997], p.35).

Pe baza drepturilor individuale, Nozick avansează o *teorie a îndreptăţirii*:

„1. Un individ care dobîndeşte o proprietate conform principiului dreptăţii în achiziţie este îndreptăţit la acea proprietate.
2. Un individ care dobîndeşte o proprietate conform principiului dreptăţii în transfer, de la altcineva îndreptăţit la acea proprietate, este îndreptăţit la acea proprietate.
3. Nimeni nu este îndreptăţit la o proprietate decît prin aplicări (repetate) ale lui 1. şi 2.“ (Nozick, [1997], p 199)

Ceea ce spune teoria îndreptăţirii este pur şi simplu că orice om are dreptul la tot ceea ce a dobîndit corect (prin achiziţie sau transfer) de la cineva care, de asemenea, avea dreptul la ceea ce poseda. Oricît ar părea de ciudat, principiile lui Nozick revin de afpt la repetarea acestor adevăruri fundamentale (şi necontestate). S-ar putea pune întrebarea: de ce simte Nozick nevoia de a repeta aceste idei în fond (aproape) unanim recunoscute? Răspunsul la această întrebarea este următorul: de-a lungul timpului (de la sfîrşitul secolului XVIII şi pînă în secolul XX) s-au propus numeroase teorii de redistribuire a beneficiilor (bunurilor, avantajelor) în societate.

Toate aceste teorii au în comun faptul că avansau un anumite model (pattern) aprioric de distribuire, considerat a fi singurul just. Or, susține Nozick, aplicarea oricăruia dintre aceste modele ar presupune încălcarea unor relații de proprietate și a unoi drepturi deja existente. Trebuie deci reamintit, crede Nozick, că noi nu avem dreptul să jonglăm așa cum dorim cu bunurile existente (pentru a ajunge la o distribuire ce ni se pare la un moment dat justă sau ideală), deoarece aceste bunuri («de distribuit») aparțin totdeauna cuiva, și nu pot fi transferate așa cum ar dori promotorii diverselor modele de dreptate. Împotriva acestora, și împotriva tuturor celor ce sunt înclinați să discute problema dreptății sociale dintr-un punct de vedere ideal abstract (gen «la ce anume are dreptul fiecare om?»), Nozick elaborează următorul argument:

> „*Este* oare nedrept ca un copil să fie crescut într-o casă cu piscină, pe care o folosește zilnic chiar dacă el nu o *merită* mai mult decît un alt copil a cărui casă nu are așa ceva? Trebuie interzisă o astfel de situație? Dacă nu, de ce trebuie să existe obiecții față de transferul piscinei prin testament către un adult?
>
> Obiecția fundamentală adusă afirmației că fiecare are un drept *la* diferite lucruri cum ar fi egalitatea șanselor, viața ș.a.m.d, și impunerea acestui drept, este că aceste «drepturi» cer o structură subiacentă de lucruri, bunuri și acțiuni; și *alți* oameni pot să aibă drepturi și îndreptățiri la acestea. Nimeni nu are un drept la ceva a cărui înfăptuire presupune folosirea unor lucruri și activități la care alți oameni au drepturi și îndreptățiri" (Nozick, [1997], p. 291)

Principiul „nimeni nu are un drept la ceva a cărui înfăptuire presupune folosirea unor lucruri și activități la care alți oameni au drepturi și îndreptățiri" este un principiu ce pare tautologic, deci perfect îndreptățit *prima facie*. Totuși, este important de observat că el se bazează pe premisa optimistă conform căreia toate drepturile și îndreptățirile din societate (individuale, de grup sau universale) sunt, în ciuda marii lor diversități, perfect compatibile și ordonabile într-o manieră necontradictorie. Există multe motive pentru a susține că acest optimism nu e justificat: oamenii urmăresc valori și scopuri diverse, nu totdeauna compatibile (cf. Isaiah Berlin, [2000]), ei au simultan drepturi diferite, ale căror implicații intră uneori în coliziune, drepturile unora pot crea obstacole în calea satisfacerii drepturilor altora, drepturile colective (de grup) pot contrazice uneori drepturile individuale etc. Dificultățile existente în alocarea și compatibilizarea drepturilor explică de ce este atît de greu de respectat scrupulos într-o comunitate un principiu ca acela evocat de Nozick. Dar despre aceasta mai tîrziu.

Deocamdată să remarcăm că pe baza respingerii oricăror teorii ce avansează modele apriorice de dreptate, Nozick pretinde că singurele constrîngeri pe care suntem justificați să le impunem (în ceea ce privește distribuția bunurilor) sunt cele legate de corectitudinea achiziției și transferului acestora. Pe această bază, și numai pe ea, crede Nozick, se poate defini dreptatea:

> „Principiul complet al dreptății distributive ar spune pur și simplu că o distribuire este dreaptă dacă fiecare este îndreptățit la proprietățile pe care le

posedă în acea distribuire. O distribuire este dreaptă, dacă provine dintr-o altă distribuire dreaptă prin mijloace legitime. [. . .] Ceea ce rezultă dintr-o situație dreaptă prin procedee drepte este el însuşi drept. Mijloacele de schimb specificate de principiul dreptății în transfer conservă dreptatea. Aşa cum regulile corecte de inferență conservă adevărul şi orice concluzie dedusă prin aplicarea repetată a unor astfel de reguli numai din premise adevărate este ea însăşi adevărată, tot aşa mijloacele de tranziție de la o situație la alta, specificate de principiul dreptății în transfer, conservă dreptatea şi orice situație care se produce de fapt, pe baza tranzițiilor repetate corespunzător principiului, dintr-o situație dreaptă, este ea însăşi dreaptă." (Nozick, [1997], p. 199).

Pe scurt, orice distribuție a resurselor la care s-a ajuns în mod corect (legal) este dreaptă: dreptatea socială se identifică cu legalitatea (unde legalitatea este definită de respectarea drepturilor negative, a dreptului la proprietate, a dreptului de a nu fi constrîns prin şantaj, înşelăciune, sechestrare etc.). Nu poate exista o distribuire centralizată a beneficiilor, conform unui model (*pattern*) unic, canonic, tot aşa „cum nu există o distribuire a soților într-o societate în care oamenii aleg cu cine să se căsătorească" (Nozick, [1997], p. 197). Tot aşa cum «distribuția» soților şi soțiilor este rezultatul unor acte individuale, a unor înțelegeri reciproce, şi distribuția beneficiilor (bunurilor) este rezultatul unor înțelegeri: a actelor de schimb (vînzare-cumpărare) sau, eventual, a actelor de tipul «a da cadou ceva cuiva». Nimeni nu trebuie să pretindă că e necesară o distribuire unitară, centralizată, a bunurilor, cum nimeni nu poate pretinde că ar fi necesară o distribuire centralizată a soților şi soțiilor.

Orice altă teorie a dreptății distributive (bazată pe indiferent care alt principiu) nu ar putea fi implementată decît prin încălcarea libertății oamenilor, deoarece acțiunea liberă a acestora conduce inevitabil la inegalități de venituri (şi la discrepanțe între distribuirea reală a resurselor şi cea recomandată drept 'justă' de către diversele teorii) – op. cit., p. 210-213.

Tocmai datorită faptului că redistribuirile afectează libertatea şi drepturile (la proprietate) ale oamenilor, unii gînditori libertarieni au pledat (încă din secolul XIX) pentru un *stat ultraminimal*, care nu ar face *nici un fel* de servicii gratuite cetățenilor săi – întrucît orice servicii gratuite se finanțează din impozite, iar impozitele presupun redistribuiri (deci, în interpretarea libertariană, lezări ale libertăților şi drepturilor negative).

În *Anarhie, stat şi utopie*, Nozick analizează şi cazul statului ultraminimal:

„Un stat ultraminimal păstrează un monopol asupra întregii folosiri a forței cu excepția celei necesare pentru autoapărarea imediată şi, în felul acesta, exclude revanşa privată (sau a unei organizații) pentru nedreptate şi cererea de compensații; dar oferă protecție şi asigură îndeplinirea serviciilor *numai* acelora care cumpără de la el protecția şi politicile de constrîngere. Cei care nu cumpără un astfel de contract nu obțin protecție" (Robert Nozick, [1997], Humanitas, p. 68)

Într-un stat ultraminimal, nu numai că cetăţenii n-ar beneficia de educaţie sa asistenţă medicală gratuită, dar ei nu ar avea la dispoziţie gratuit nici serviciile justiţie sau poliţiei. Aceste servicii ar fi înlocuite de cele oferite de organizaţii privat((«asociaţii de protecţie», în terminologia folosită de Nozick). Statul ultraminimal ar avea deci mai puţine atribuţii decît statul minimal clasic (numit, prin tradiţie, «statul paznic de noapte», deoarece nu exercită decît funcţii de protecţie şi pază), şi, practic, ar dispărea ca stat. Avantajul celui dintîi ar fi eliminarea redistribuirii de valori, eliminare pe care cel din urmă nu reuşeşte să o asigure, deoarece furnizarea gratuită de servicii de protecţie şi pază se face tot pe baza unor redistribuiri (impozitele plătite de unii servesc asigurării protecţiei şi pentru alţii, care nu pot plăti impozitele necesare din cauza sărăciei – Nozick, [1997], p. 68).

Cu toate că Nozick, ca libertarian, priveşte cu simpatie aspiraţiile către un stat ultraminimal, el se vede totuşi silit să recunoască faptul că în practica socială redistribuirile nu pot fi eliminate complet, şi deci statul ultraminimal nu poate fi instaurat în mod legitim. De ce? Răspunsul este următorul.

Pentru asigurarea protecţiei cetăţenilor, statul (şi orice altă organizaţie cu rol protector) este obligat să introducă diverse interdicţii, adresate mai ales persoanelor sărace care nu pot plăti o garanţie pentru cazul în care ele însele ar produce daune altora. Este vorba aici de garanţii de felul poliţei obligatorii de asigurare auto, prin care se asigură acoperirea daunelor produse de un şofer altor persoane; bineînţeles, şi persoanele avute pot produce asemenea daune altora, dar în cazul lor chestiunea interdicţiilor nu se pune atît de acut, deoarece la nevoie ele au de unde plăti despăgubiri celor cărora le-au produs daune. Cînd persoanele sunt prea sărace pentru a putea achita asemenea garanţii, nu există altă soluţie decît să li se interzică acţiunile prin care riscă să dăuneze altora (exact aşa cum se interzice şofatul pentru cei care nu plătesc poliţa de asigurare obligatorie). Dar este pe deplin posibil ca unele dintre aceste persoane, dacă ar fi lăsate să acţioneze, să nu producă nici o daună altora (să nu facă nici un accident, în exemplul discutat). Or, în acest caz, de vreme ce li se interzice să acţioneze fără ca ele să aibe vreo vină, înseamnă că, din punct de vedere moral, sunt îndreptăţite la compensaţii.

> „Violează cineva drepturile altcuiva prin aceea că săvîrşeşte o acţiune fără să aibă mijloace suficiente sau o asigurare care să garanteze acoperirea riscurilor? Este posibil să i se interzică să săvîrşească acea acţiune sau să fie pedepsit pentru că o săvîrşeşte? Deoarece un număr enorm de acţiuni face să crească riscul altora, o societate care ar prohibi toate acţiunile pentru care nu există asigurări nu ar concorda cu ceea ce concepem noi printr-o societate liberă [. . .] în care oamenilor le este permis să săvîrşească acţiuni atîta timp cît ei nu i-au vătămat pe alţii sub nici o formă. Totuşi, cum să li se permită unor oameni să impună altora nişte riscuri, dacă ei nu pot să ofere o compensaţie, atunci cînd nevoia o cere? De ce trebuie ca unii să suporte costurile libertăţii altora? Totuşi. prohibirea actelor riscante (pe motivul că sunt lipsite de asigurare din punct de vedere financiar, sau pentru că sunt prea riscante) limitează libertatea

de acțiune a indivizilor, chiar dacă, de fapt, s-ar putea ca acțiunile lor să nu implice nici un cost pentru nimeni altcineva. De exemplu, un epileptic ar putea să şofeze o viață întrteagă, fără să vătămeze pe cineva. A-i interzice *lui* să conducă poate să nu reducă, de fapt, vătămarea altora; şi după cum ştim cu toții, nu o reduce. (Este adevărat că nu-l putem identifica în prealabil pe individul care va fi nepericulos, dar de ce trebuie ca el să poarte toată povara incapacității noastre?) A interzice unui om să şofeze în societatea noastră dependentă de automobile, pentru a reduce riscul impus altora, reprezintă pentru el un mare dezavantaj. Iar remedierea acestor dezavantaje, cum ar fi angajarea unui şofer sau folosirea taxiurilor, este costisitoare. [. . .] Aceia care beneficiază de reducerea riscurilor pentru ei înşişi trebuie să-i «compenseze» pe cei care sunt supuşi restricțiilor“ (Nozick, [1997], p. 122).

Raționamentul de mai sus este absolut remarcabil din mai multe puncte de vedere. Mai întîi, este notabilă preocuparea pentru imparțialitate: sunt avute în vedere atît interesele potențialelor victime ale unui accident, cît şi cele ale şoferilor (care pot să nu producă accidente). Apoi, este interesant modul scrupulos în care funcționează individualismul: preocuparea pentru ca nici un individ să nu sufere de pe urma accidentului produs de altul este însoțită de preocuparea ca nici un individ să nu sufere de pe urma măsurilor de protecție luate împotriva accidentelor. În sfîrşit, nu se cere nimănui să se resemneze în fața nedreptății sau să plătească anumite costuri necuvenite: nici celui care riscă să fie victima unui accident produs de altul, nici celui care suferă interdicții din cauza acestui risc; ambii au dreptul moral ca interesele lor să fie luate în seamă şi satisfăcute prin măsuri adecvate. Avem de-a face cu un model de raționament al eticii sociale: un raționament ce aspiră să distribuie just, corect, atît libertățile cît şi restricțiile, atît drepturile cît şi obligațiile, beneficiile dar şi costurile, astfel ca nimeni să nu primească decît «ceea ce i se cuvine».

Rezultatul raționamentului este că Nozick trebuie să admită *unele* tipuri de redistribuiri: de exemplu, cele necesare pentru compensarea acelor interdicții (interdicții preventive menite a-i proteja pe alții) pe care le suferă unele persoane, deşi ele nu aduc vătămări nimănui. Ca atare, Nozick rămîne la varianta de a recomanda statul minimal (care ar face asemenea redistribuiri, dar nu şi altele) şi nu trece la recomandarea statului ultraminimal.

În fine, Nozick respinge categoric strategia obişnuită a multor autori de a constata existența 'nedreptăților' (adică, de obicei, a inegalităților de venit) şi de a trage imediat concluzia că starea de lucruri trebuie neapărat schimbată pentru asigurarea dreptății sociale:

„Autorii observă că într-o anumită țară cei mai bogați *n%* din populație dețin mai mult de *n%* din avuție, iar cei mai săraci *p%* dețin mai puțin; [...] Apoi, ei încep imediat să discute cum s-ar putea schimba situația. În cadrul concepției despre dreptate ca îndreptățire în ceea ce priveşte proprietățile, *nu putem* decide dacă statul trebuie să facă ceva pentru a schimba situația utiîndu-ne doar la un

> profil al distribuirii sau la fapte cum sunt acestea. Problema depinde de felu cum s-a produs distribuirea. Unele procese care produc aceste rezultate ar f legitime şi diferitele părți ale societății ar fi îndreptățite la proprietățil respective. Dacă astfel de fapte distributive ar fi *într-adevăr* rezultatul unu proces legitim, atunci ele însele ar fi legitime" (Robert Nozick, [1997], p. 285)

/2. 5. 4. 2/ Deşi nu ajung la extremele la care ajung ideile altor libertarieni, concluziile lui Nozick sunt foarte radicale; nu cele mai radicale ce se pot trage sau au fost trase de gînditorii moderni, dar atît de radicale încît implică o condamnare a nenumărate activități sociale (de interes public) ce au constituit totdeauna şi constituie şi azi o componentă centrală a vieții publice şi a acțiunii instituțiilor.

(i) Ele implică chiar şi respingerea ideii (larg acceptate) că în unele domenii vitale, cum ar fi asistența medicală, distribuirea resurselor trebuie să țină seama de nevoile oamenilor. Nozick ridiculizează ideea că „singurul criteriu pentru distribuirea asistenței medicale este nevoia medicală":

> „Ar urma, atunci, pesemne, că singurul criteriu potrivit pentru distribuirea serviciilor bărbierului este nevoia de a fi bărbierit. [...] Un grădinar ar trebui oare să-şi aloce serviciile pajiştilor care au cel mai mult nevoie de el?" (Nozick, [1997], p. 286-287)

Se produce, în acest mini-argument, o trecere neobservată de la rezonabil la nerezonabil. Este rezonabil să se spună că nevoia medicală nu este singurul criteriu de alocare a resurselor medicale (căci nu se poate ține seama numai de nevoile pacientului; trebuie avute în vedere şi nevoile, posibilitățile, prioritățile, sistemului social); dar nu este rezonabil să se sugereze că raportul medic-pacient este analog cu raportul grădinar-pajişte. Această sugestie extremă pare să trimită la concluzia că n-ar trebui să se țină seama deloc de nevoile pacientului, ci doar de scopurile medicului (cum nici grădinarul nu ține seama decît de scopurile sale). Nozick neglijează aici complet faptul că pacienții au drepturi morale, pe cînd pajiştile nu.

(ii) Teoria lui Nozick a suscitat discuții aprinse şi critici intense. Thomas Nagel arată că Nozick trece prea repede peste chestiunile cele mai importante (şi discutabile) ale problemei dreptății (*Libertarianism without Foundations,* în Paul, ed. [1981]). Nozick pleacă de la o aparent banală recunoaştere a inviolabilității drepturilor („Indivizii au drepturi şi nimeni - persoană sau grup - nu le poate face anumite lucruri (fără să le încalce drepturile)" – Nozick, [1997], p.35), şi apoi raționează ca şi cum ar fi stabilit în mod indubitabil că nici un drept individual nu poate fi limitat sau încălcat *pe nici un considerent*. Or, această a doua teză nu a fost deloc demonstrată. Ni se pare de la sine înțeles că dreptul la viață nu poate fi încălcat pe nici un considerent (nu este admisibil ca cineva să fie sacrificat pentru ca alții să trăiască mai bine); dar lucrurile nu stau la fel şi cu dreptul la proprietate, care poate fi limitat în unele cazuri (de exemplu, exproprierea de utilitate publică). Mai mulți comentatori au subliniat, de altfel, că teoria lui Nozick ar implica faptul că, atîta vreme cît au fost respectate principiile justei

achiziții și ale transferului just, ar fi dreaptă chiar și o distribuție de resurse în care unii indivizi dintr-o comunitate (sau unul singur) ar ajunge să dețină toate bunurile, în timp ce toți ceilalți ar muri de inaniție. Or, într-un asemenea caz, intuițiile morale ne spun că Nozick nu are dreptate: dreptul de proprietate este extrem de important, dar el nu este absolut, deci nu poate fi menținut neatins chiar cu prețul dispariției altor indivizi (care au și ei, la rîndul lor, dreptul la viață). Suntem deci obligați să evaluăm și consecințele respectării drepturilor, nu doar să reiterăm inviolabilitatea lor. Cum spune Nagel:

> „Nu există nici un motiv să credem că, fie în viața personală fie în societate, forța fiecărui drept va fi absolută sau aproape absolută, adică niciodată susceptibilă de a fi depășită de considerații privind consecințele. Drepturile de a nu fi în mod deliberat ucis, rănit, torturat, sau arestat sunt foarte puternice și pun limite urmăririi oricărui scop. Dar restricții mai limitate asupra libertății de acțiune, restricții asupra folosirii proprietății, restricții asupra contractelor sunt pur și simplu mai puțin serioase și de aceea produc constrîngeri mai puțin puternice“ (Nagel *Libertarianism without Foundations,* în Paul, ed. [1981], p. 199).

Altfel spus, nu putem pretinde ca un om să fie sacrificat (ucis) pentru bunăstarea colectivității (dacă el nu amenință grav acea colectivitate) dar, în anumite condiții, putem pretinde ca proprietatea sa să fie expropriată (pentru construcția unei șosele, de exemplu) dacă acest lucru este foarte important pentru bunăstarea colectivității în cauză. Drepturile sunt foarte importante, dar nu absolut intangibile, iar dacă pentru prevenirea unor lucruri grave este uneori necesar să fie încălcate anumite drepturi (mai puțin importante, totuși, decît altele), acest lucru poate deveni acceptabil. A confisca proprietatea cuiva pentru a preveni ceva rău (spune Nagel, op. cit., p. 196) poate uneori fi acceptabil, chiar dacă a ucide pe cineva în același scop nu este acceptabil.

(iii) În cele din urmă, mare parte din dezbaterea asupra *supremației drepturilor* (ideal ce reiese din teoria lui Nozick și din argumentelor multor liberali sau libertarieni) gravitează în jurul unei viziuni asupra fundamentelor moralității. Dintr-o abordare cum este cea dezvoltată de Nozick, s-ar putea deduce că moralitatea socială și politică are un caracter axiomatic (ridicîndu-se, ca orice sistem axiomatic, pe un fundament unic, simplu, compus din 3 axiome privind achiziția și transferul de bunuri). Plauzibilitatea acestor axiome (ce par aproape tautologii, adevăruri logice de necontestat) pare să imunizeze la orice critică sistemul construit pe ele; dacă axiomele sunt valide, pare că sistemul e inatacabil. Dar aceasta este o simplă iluzie. Plauzibilitatea sistemului depinde nu numai de valabilitatea axiomelor, ci și de capacitatea lui de a îngloba toate elementele relevante, adică de a ține seama de toate considerațiile morale relevante pentru analiza interacțiunilor umane de tip economic și social. Dacă pentru noi n-ar conta decît considerațiile privind drepturile, atunci sistemul lui Nozick ar fi într-adevăr plauzibil; dar pentru noi contează și alte considerente (de exemplu, cele referitoare la scopurile individuale și sociale, la consecințele unor aranjamente etc). În acest caz, fondarea întregii teorii morale despre aranjamentele sociale pe drepturi și numai pe drepturi este o carență gravă.

„Sursele moralităţii nu sunt simple, ci multiple; de aceea dezvoltarea acestei într-o teorie politică va reflecta această multiplicitate. Drepturile limiteaz urmărirea unor scopuri valoroase, dar ele pot fi uneori depăşite ca greutat [overriden] dacă scopurile sunt îndeajuns de importante." (Nagel, op. cit [1981], p. 196)

Plauzibilitatea axiomelor privind drepturile (sau, mai exact, inatacabilitatea lor nu atrage după sine plauzibilitatea (sau inatacabilitatea) sistemului însuşi, deoarec acesta se dovedeşte mult prea simplist în raport cu dificultăţile şi complexităţile vieţi sociale (domeniu în care suntem obligaţi adesea să punem în balanţă drepturile cı scopurile şi consecinţele). În practică, problemele nu pot fi abordate exclusiv din punctu de vedere al respectării unor cerinţe simple de achiziţie şi transfer; avem mult mai mult pretenţii de la aranjamentele sociale, iar situaţiile de fapt sunt prea complicate şi variat pentru a intra în acest *pat al lui Procust* alcătuit din drepturi de achiziţie şi transfer Reducerea tuturor problemelor de dreptate socială la probleme vizînd respectarea acesto drepturi trădează un fel de «fetişism al drepturilor» (aşa cum spune Van Parijs, [1997], p. 15). Este ca şi cum s-ar spune că nimic nu contează în afara drepturilor de achiziţie şi transfer; dar în realitate lucrurile sunt mult mai complicate, iar oamenii simt nevoia să analizeze lucrurile şi din alte puncte de vedere, căci:

contează multe lucruri, nu numai drepturile.

Nozick pare a lucra cu premisa că avem responsabilităţi numai în ceea ce priveşte drepturile oamenilor la proprietate; odată ce am respectat aceste drepturi, nu mai avem nici o obligaţie. Dar de ce ar fi aşa? Nu avem oare şi alte responsabilităţi, inclusiv în ceea ce priveşte *rezultatele finale* ale acţiunilor noastre, *consecinţele* organizării vieţii noastre publice, efectele stilului nostru de viaţă?

(iv) Un aspect înrudit al aceleiaşi discuţii este cel referitor la importanţa istoriei pentru evaluarea dreptăţii sociale. Insistînd că o distribuţie este dreaptă (deci, şi societatea caracterizată de acea distribuţie este dreaptă) dacă şi numai dacă ea provine din distribuţii anterioare drepte prin succesive treceri care au fost şi ele, la rîndul lor, drepte, Nozick lasă să se înţeleagă că etica aranjamentelor sociale depinde exclusiv de evoluţia istorică: o societate este *dreaptă* dacă provine dintr-o altă societate *dreaptă* printr-o evoluţie istorică *dreaptă*. Aspectul tautologic al acestui principiu semnalează deja insuficienţele sale: în majoritatea cazurilor care ne interesează, nu putem aplica principiul pentru că nu putem afirma că am fi avut de-a face cu evoluţii «drepte», plecînd de la societăţi «drepte». Se poate spune că Nozick foloseşte o strategie de «încapsulare», adică tinde să «încapsuleze» dreptatea în formula: «o societate dreaptă - trecere sau tranziţie dreaptă - altă societate dreaptă» (pentru o analiză critică a strategiei încapsulării, vezi Iliescu [2005]). Mulţi autori au discutat critic drumul teoretic urmat de filosoful american. Una dintre cele mai interesante analize este datorată lui David Lyons, care afirmă, referindu-se la Nozick:

„ Din teza că factorii istorici sunt relevanţi el pare să deducă faptul că ei sunt

singurii factori relevanți pentru dreptate, că toate celelalte considerații – cum ar fi meritul [merit] și ceea ce i se cuvine cuiva [desert], și distribuția relativă a beneficiilor și poverilor din societate – sunt irelevante. Dar această din urmă teză pur și simplu nu decurge din prima, și poate fi foarte bine falsă" (Lyons, *The New Indian Claims and Original Rights to Land*, în Paul, [1981], p. 360)

Analizînd cu multă pătrundere și ingeniozitate chestiunea drepturilor indienilor americani autohtoni asupra pămîntului din SUA, Lyons ajunge la două concluzii foarte importante pentru abordările axate exclusiv pe drepturi, cum este și cea a lui Nozick. Prima este că, „drepturile de proprietate [. . .] sunt mult mai slabe și mai flexibile, sau variabile după împrejurări" decît sugerează argumentele acestor abordări (Lyons, în Paul, [1981], p. 359). A doua evidențiază vulnerabilitatea interpretărilor ce dau un loc central transferurilor «drepte», de tipul moștenirii. La Nozick, moștenirea este sacră, deoarece ea conservă drepturile la proprietate care sunt, la rîndul lor, sacre; de aici importanța istoriei în teoria *dreptății ca îndreptățire*, căci istoria nu apare decît ca o succesiune de moșteniri și tranzacții. Lyons constată însă că moștenirea nu poate juca rolul esențial rezervat ei de Nozick, deoarece ea are caracter convențional, iar legitimitatea ei morală depinde de împrejurări:

> „moștenirea nu poate fi o trăsătură esențială a drepturilor morale la proprietate. Aceasta pentru că acceptabilitatea morală a moștenirii este relativă la împrejurări. [...] Argumentul meu nu va fi că moștenirea este contestabilă moral dintr-un punct de vedere nonistoric (acest lucru ar putea foarte bine fi adevărat, dar nu va fi luat în considerare aici). Argumentul meu va fi că moștenirea poate submina dreptatea în transfer, și deci că ea este contestabilă dintr-un punct de vedere *istoric*" (Lyons, în Paul, [1981], p. 364).

Obiecții (la adresa «fetișismului drepturilor») cum sunt cele de mai sus nu se inspiră dintr-o atitudine de lipsă de respect pentru drepturi. Chestiunea în discuție nu este dacă drepturile sunt importante sau nu (*noi toți* credem că ele sunt foarte importante), ci dacă nu cumva alte lucruri sunt și ele importante (scopuri umane, consecințe ale aranjamentelor fundamentale, circumstanțe particulare ale achiziției și transferului etc.). Relevanța acestor elemente (pe care Nozick le ignoră) iese în evidență atunci cînd apar dubii cu privire la aplicabilitatea principiilor de achiziție și transfer. În foarte multe situații nu există consens asupra aplicării acestor drepturi (rămîne în dispută dacă într-un caz anume s-au respectat sau nu cerințele achiziției și transferului, date fiind circumstanțele particulare existente); în aceste situații, recurgem la analiza scopurilor, consecințelor și circumstanțelor pentru a putea atinge o concluzie. Or, dacă nu contează decît drepturile (așa cum reiese de la Nozick), înseamnă că pur și simplu nu se poate ajunge la nici o concluzie.

(v) În acest sens, s-a reproșat *teoriei dreptății ca îndreptățire* că nu este capabilă să specifice destul de amănunțit și de cuprinzător situațiile relevante cărora ar trebui să li se aplice. Concluziile lui Nozick par definitive și inatacabile doar datorită «subspecificării» cazurilor discutate (Robert E. Goodin, [1982], p. 9); orice analiză mai

specifică (mai detaliată, mai cuprinzătoare în raport cu toate aspectele relevante) va scoate la lumină insuficiența interpretării exclusiv în termeni de drepturi, de achiziție corectă și transfer corect.

Subspecificarea implicată în teoria dreptății ca îndrerptățire este similară (în mare măsură) cu cea practicată de libertarienii care susțin că șantajul este moralmente acceptabil deoarece el nu e altceva decît o propunere de tranzacție făcută liber de șantajist șantajatului (această idee este apărată de mulți libertarieni, între care Murray Rothbard, Walter Block ș. a.). Teza acestor libertarieni poate părea plauzibilă, pînă în momentul în care observăm că șantajul prezentat exclusiv ca propunere de tranzacție este *subspecificat* (detaliile tranzacției, și mai ales consecințele ei, nu sunt specificate, nu sunt luate în considerare); îndată însă ce specificăm mai exact cazul șantajului, lucrurile se schimbă. Reliefînd anumite detalii esențiale sau consecințe specifice acestui caz (de exemplu, că șantajatul nu numai că nu cîștigă nimic, dar el chiar pierde ceva atunci cînd respinge tranzacția propusă de șantajist), putem constata că șantajul nu este o simplă propunere de tranzacție, ci este o *forțare a tranzacției.* Așadar, el se deosebește esențial de propunerile normale de afaceri: cine respinge o propunere obișnuită de afaceri, nu cîștigă nimic în plus față de ceea ce avea la momentul propunerii, dar nici nu pierde nimic (nu își înrăutățește situația); în schimb, șantajatul, respingînd propunerea șantajistului, nu numai că nu cîștigă, dar el pierde, și pierde mult. Prin urmare, șantajul se deosebește foarte mult de alte propuneri de afaceri; el este mai curînd o amenințare, decît o propunere, deoarece șantajatul are de pierdut dacă cutează să respingă propunerea (își înrăutățește situația prin respingerea ei).

Exact așa cum apărătorii legitimității șantajului escamotează un aspect esențial al diferenței dintre șantaj și alte propuneri de tranzacție, Nozick ignoră unele aspecte esențiale ale «achiziției» și «transferului», în primul rînd consecințele acestora. (Este demn de amintit că Nozick vede perfect eroarea făcută de apărătorii legitimității șantajului – Nozick, [1997], p. 129-130 – dar nu sesizează faptul că și în propriul său caz ignorarea consecințelor este criticabilă).

(vi) Mulți comentatori au criticat tendința lui Nozick de a considera că drepturile au valoare absolută și că respectarea lor trebuie să primeze totdeauna asupra considerentelor privind consecințele; se spune adesea că drepturile nu trebuie privite ca atuuri [trumps] absolute, adică după modelul atuurilor de la jocul de cărți, care «bat» orice altă carte indiferent cît de mare ar fi ea; apelul lui Nozick la tratarea drepturilor de proprietate ca atuuri absolute (care «bat» orice considerentele privind *consecințele* pe care sistemul de proprietate și piața liberă le au asupra oamenilor) este, cred mulți autori, inacceptabil; chiar dacă drepturile ne pun anumite restricții «indiferent de consecințe» (ține de însăși natura lor să ne constrîngă chiar dacă anumite consecințe ale constrîngerii respective nu ne convin), totuși de aici nu trebuie dedus că, luînd drepturile în serios, nu mai avem nici un motiv să ne interesăm de consecințe; drepturile ne obligă să nu facem din *anumite* consecințe neconvenabile un temei pentru anularea constrîngerilor implicate, dar ele nu fac în totalitate sfera consecințelor irelevantă, nesemnificativă, și nu dovedesc că *în orice caz* argumentele legate de drepturi «bat» argumentele consecințialiste. Goodin observă în acest sens:

„Lucrurile pe care în mod clar nu trebuie să le facem, indiferent de consecințe – cum ar fi uciderea unor mase de civili nevinovați – sunt lucruri pe care nu trebuie să le facem *din cauza* consecințelor lor. Suferința victimelor, combinată cu consecințele pe termen lung, impredictibile, sunt cu siguranță suficiente pentru a exclude crimele de război pe temeiuri consecințialiste obişnuite [. . .] Acolo unde pare probabil că ceea ce ne dictează consecințialismul poate diverge de ceea ce ne dictează non-consecințialismul – cum ar fi, poate, cazul drepturilor de proprietate – nu este deloc evident că ar trebui ca unele considerente non-consecințialiste să «bată» pe celelalte“ (Goodin, [1982], p. 13-14)

Concret, ce înseamnă acest lucru? Ce înseamnă că, în principiu, drepturile «bat» consecințele, dar că nu în orice caz considerentele bazate pe drepturi «bat» considerentele consecințialiste?

Răspunsul este (în parte) foarte uşor de dat. Dată fiind recunoaşterea anumitor drepturi, diversele consecințe neconvenabile ale respectării lor nu pot constitui temei pentru încălcarea lor: de exemplu, dat fiind că X are drept de proprietate asupra unui teren (şi, deci, este îndreptățit să-l îngrădească, interzicînd accesul public), consecința neplăcută (pentru unii) că trebuie să ocolească terenul, în loc de a-l traversa (ceea ce îngreunează traseul), nu poate fi temei pentru încălcarea dreptului la proprietate şi redeschiderea accesului public pe respectivul teren. Acestea sunt exemplele simple care ne vin în minte atunci cînd suntem preocupați de prioritatea drepturilor față de consecințe: drepturile sunt intangibile, în sensul că nu pot fi încălcate, amendate, adaptate oricînd, pentru simplul motiv că anumite consecințe ale respectării lor deranjează pe cineva.

Pe de altă parte însă, dacă îngrădirea terenului de către proprietar sau folosirea lui pentru anumite activități creează un pericol public major sau lezează interese fundamentale ale comunității, nu se mai poate afirma că, dreptul de proprietate fiind sacru, orice consecințe negative ale respectării lui trebuie acceptate şi suportate. În asemenea cazuri, argumentele consecințialiste pot justifica anularea dreptului de proprietate (de exemplu, prin exproprieri de utilitate publică) sau limitarea lui (prin interdicții asupra libertății proprietarului de a îngrădi terenul sau de-al folosi în anumite moduri). Aceasta înseamnă că sensibilitatea şi morala modernă nu funcționează după principii absolutiste, de tipul «pereat mundus, fiat justitia» («să se respecte dreptatea chiar dacă ar fi ca lumea să dispară»); omul modern vede dreptatea ca o valoare ce trebuie să facă *această lume* mai bună, şi nu ca pe o valoare în sine care se impune chiar cu prețul dispariției întregii lumi. De aici, desigur că nu poate decurge concluzia că, ori de cîte ori suntem deranjați de consecințele respectării unor drepturi, am avea temei să le încălcăm; dacă s-ar aplica această concepție îngust-utilitaristă, drepturile însele ar fi anulate de conduita arbitrară şi imprevizibilă generată de un atare utilitarism primitiv. Pe de altă parte însă, dacă drepturile, prin consecințele respectării lor, creează un pericol public major, menținerea lor în numele caracterului «sacru» pe care îl au ar deveni absurdă: respectăm drepturile pentru că suntem convinşi că, în ansamblu, ele fac viața oamenilor mai morală, mai justă, mai bună; dacă, din anumite

motive speciale, anumite drepturi creează riscuri majore pentru comunitate, amendarea lor (pe temeiul consecințelor negative) devine nu numai posibilă, ci chiar obligatorie.

În contrast cu liberali ca Hayek și libertarieni ca Nozick, alți gînditori contemporani cred că dreptatea socială este mult mai mult decît o dreptate procedurală (urmare a «regulilor jocului») sau o respectare a legalității. Ea este, în cele din urmă, respectarea unor datorii morale pe care le au membrii societății unii față de ceilalți.

/2. 5. 5/ Dreptatea ca *fairness*

„inegalitățile pot fi permise atunci cînd ele maximizează, sau cel puțin contribuie la, așteptările pe termen lung ale celui mai puțin favorizat de soartă grup din societate"
Rawls

/2. 5. 5. 1/ John Rawls, filozof american considerat frecvent drept cel mai important gînditor politic al secolului 20, a construit o celebră teorie a dreptății ca *fairness* (corectitudine morală). Majoritatea oamenilor vor accepta, probabil, ideea că societatea trebuie să fie dreaptă, dar prea puțini dintre ei vor cădea de acord asupra a ce anume înseamnă «dreptatea» în societate. Problema care se pune, deci, este de a găsi o metodă pentru identificarea obiectivă a cerințelor dreptății sociale, în ciuda diversității și a opozițiilor de păreri pe această temă. Spre deosebire de majoritatea celor care au contribuit anterior la această temă, Rawls recurge la o metodă *constructivistă* de identificare a dreptății (cf. Brian Barry, [1989]); determinarea principiilor dreptății se face pe baza unei construcții ale cărei stringențe pot asigura concluzia relevantă corectă. Așa cum spune Rawls într-o carte mai tîrzie, construcția ne va permite să deducem ce înseamnă «dreptatea» ca *fairness* pentru membrii unei comunități:

> „Principiile dreptății politice sunt rezultatul unei proceduri de construcție în care persoane raționale (sau reprezentanții lor), supuși unor condiții rezonabile, adoptă principiile ce reglementează structura de bază a societății" (Rawls, [1993], p. XX).

Înainte de a vedea ce înseamnă exact «condiții rezonabile» și «poziția originară», trebuie însă clarificat la ce raporturi anume dintre oameni se referă Rawls și de ce ar fi necesar ca aceștia să fie plasați într-o poziție originară pentru garantarea corectitudinii acestor raporturi. Nu este vorba aici de cazurile familiare în care unele persoane încalcă drepturile altora, astfel că este necesară «restabilirea dreptății» prin acte ale instituțiilor publice ale justiției; nu este vorba nici de ofensivele pentru «dreptate» prilejuite de revoluții sau alte evenimente excepționale similare. Este vorba despre o idee de dreptate ce vizează raporturile normale (ce nu încalcă legislația în vigoare) stabilite în viața socială obișnuită. Gînditorul american pleacă de la premisa că funcționarea cotidiană a societății depinde de o formă de cooperare, în cadrul căreia toți partenerii trebuie să beneficieze de pe urma succesului comun (chiar dacă nu în măsură absolut egală). Cum viața fiecăruia depinde de cooperarea cu ceilalți, toți

participanții la cooperare trebuie să admită că aceasta necesită reguli morale (schema sau logica acestei cooperări trebuie să fie justă). Întreprinderea socială fiind una de grup, tot grupul at trebuie să decidă cum trebuie organizată ea, și ce înseamnă o organizare *bună* sau *corectă* a ei.

> „trebuie să ne imaginăm că cei care se angajează în cooperarea socială aleg împreună, într-un act comun, principiile care trebuie să atribuie drepturile și îndatoririle fundamentale și care să determine împărțirea beneficiilor sociale. Oamenii trebuie să decidă înainte cum trebuie reglementate pretențiile lor, unul față de celălalt, și care să fie carta fondatoare a societății lor. Tot așa cum fiecare persoană trebuie să decidă prin reflecție rațională în ce constă binele său, adică sistemul de scopuri pe care e rațional să îl urmărească, un grup de persoane trebuie să decidă la fel odată pentru întotdeauna ce să conteze ca fiind drept sau nedrept în acest grup. Alegerea pe care niște oameni raționali ar face-o, presupunînd că această problemă a alegerii are soluție, determină principiile dreptății" (Rawls *A Theory of Justice*, [1971]).[1]

Ideea de pornire este deci următoarea: suntem, într-un fel sau altul, «condamnați» să cooperăm; trebuie deci să ne asumăm această cooperare, să fixăm termenii ei, să precizăm ce pretenții avem unii față de ceilalți dar și față de rezultatele cooperării. Ca ființe raționale, nu trăim la întîmplare: pe plan individual, ne alegem scopurile și stabilim astfel ce dorim. Același lucru trebuie să se întîmple și pe plan comunitar: membrii societății, cei ce cooperează între ei, trebuie să știe precis ce anume doresc, la ce se așteaptă (în urma cooperării), ce va fi considerat just sau nejust în cadrul acestei cooperări.

Aici însă apar deja dificultățile. Este evident că oamenii nu se pot așeza la o masă rotundă pentru a decide împreună cum vor să coopereze, adică să trăiască împreună, ce reguli să adopte, cum să definească dreptatea etc. Timpul și preocupările lor, prioritățile pe care le au îi împiedică să facă acest lucru. Pe de altă parte, chiar dacă o atare discuție fondatoare s-ar putea organiza, este cert că ea n-ar conduce la nici un fel de rezultate acceptabile într-un interval de timp finit și rezonabil ca dimensiuni. Părerile și preferințele oamenilor sunt foarte diferite, situațiile lor diferă mult, unii profită de avantajele pe care le au pentru a-i presa pe alții, și este probabil că dezbaterea respectivă s-ar concretiza într-un haos, produs atît de diversitatea de opinii și preferințe, cît și de încercările tuturor de a-și promova propriile interese (de a stabili termenii cooperării în așa fel încît să poată trage un maximum de profit). Rawls este primul care recunoaște acest lucru: „nici o societate, desigur, nu poate fi o schemă de cooperare în care oamenii intră voluntar, în sensul literal al cuvîntului; fiecare persoană se găsește plasată la naștere într-o poziție anume într-o societate anume, iar caracteristicile poziției respective îi vor afecta substanțial perspectivele în viață".

Dar atunci, ce este de făcut? Trebuie oare renunțat la idealul organizării cooperării sociale pe baze juste? Rawls crede că nu. El propune căutarea unor mecanisme de eliminare a subiectivismelor, a opțiunilor egoiste, interesate, și a diversității exagerate de păreri. În urmărirea acestui scop, primul lucru care trebuie

făcut este de-subiectivizarea, adică debarasarea oamenilor de prioritățile lor subiective (interese speciale) ce decurg din poziția specifică pe care o au în societatea respectivă Printr-o construcție teoretică adecvată, membrii societății trebuie plasați inițial într-o altă poziție (decît cea pe care o au efectiv), pentru ca atitudinile lor să nu mai fie determinate de interese speciale, egoiste (care nu pot conduce la soluții *drepte*, ci doar la soluții convenabile pentru cei în cauză). Această poziție trebuie să fie (conform propunerii lui Rawls) una de ignoranță cu privire la detaliile specifice ale propriei situații în societate, ceea ce sugerează și conceptul de *văl al ignoranței*: pe scurt, ar fi vorba de a plasa membrii societății în spatele unui «văl al ignoranței», pentru a-i determina astfel să judece rațional (și deci moral), nu să încerce pur și simplu a-și promova interesele. "The content of justice must be discovered by reason", susține gînditorul american, ceea ce îl apropie de linia istorică inaugurată de Kant și, în genere, de linia raționalismului moral și politic.

Iată cum descrie Rawls poziția respectivă:

> „În cazul *dreptății ca fairness*, poziția originară de egalitate corespunde stării naturale în teoria tradițională a contractului social. Desigur, această poziție originară nu este gîndită ca o stare de lucruri istorică, și chiar mai puțin ca o condiție primară a culturii. Ea este înțeleasă ca o situație pur ipotetică astfel încît să conducă la o anumită concepție despre dreptate. Printre trăsăturile esențiale ale acestei situații este și că nimeni nu își cunoaște locul în societate, statutul social sau poziția în clasa socială; nimeni nu își cunoaște norocul în distribuția înzestrărilor naturale și a abilităților, inteligența, forța, etc. Voi presupune chiar că părțile nu își cunosc propriile idei despre bine sau înclinațiile psihologice speciale. Principiile dreptății sunt alese în spatele unui *văl al ignoranței*. Acest lucru asigură ca nimeni să nu fie avantajat sau dezavantajat în alegerea principiilor de către consecințele șansei naturale sau contingențele circumstanțelor sociale. Dacă toți participanții sunt similar situați și nimeni nu este capabil să proiecteze principii care îi vor favoriza situația lui specifică, principiile dreptății sunt rezultatul unei înțelegeri sau unui acord *fair*.
> Căci date fiind circumstanțele poziției originare, simetria raporturilor fiecăruia cu fiecare dintre ceilalți, această situație inițială este *fair* între indivizi ca persoane morale, adică în calitate de ființe raționale cu scopuri proprii și înzestrate, voi presupune eu, cu simțul dreptății. Se poate spune că *poziția originară* este status quo-ul inițial adecvat, și astfel înțelegerile fundamentale realizate în acest cadru sunt *fair*. Aceasta explică corectitudinea sintagmei dreptatea ca *fairness:* ea exprimă ideea că principiile dreptății sunt acceptate într-o situație inițială care este *fair*. Sintagma nu implică identitatea conceptelor de dreptate și *fairness*, tot așa cum nici sintagma „poezia este o metaforă" nu implică identitatea conceptelor poezie și metaforă [...]
> De asemenea, nimeni nu își cunoaște concepția despre bine, detaliile planului său rațional de viață, sau chiar trăsăturile speciale ale psihologiei sale, cum ar fi aversiunea față de risc sau înclinația către optimism sau pesimism. Mai mult decît atît, presupun că părțile nu cunosc circumstanțele specifice ale propriei

lor societăţi. Aceasta înseamnă că ele nu cunosc situaţia economică şi politică, sau nivelul de civilizaţie şi cultură la care s-a putut ajunge. Persoanele din poziţia originară nu au nici o informaţie asupra generaţiei din care fac parte" (Rawls *A Theory of Justice*, [1971])

Ceea ce ne propune John Rawls de fapt aici este un experiment mental, un fel de situaţie ideală (pentru găsirea formulei juste de aranjament social şi pentru judecarea chestiunii dreptăţii sociale). Experimentul postulează plasarea oamenilor într-o situaţie de decizie iniţială, numită *poziţie originară*. În această poziţie, membrii societăţii sunt aşezaţi în spatele unui văl de ignoranţă, şi, deci, vrînd-nevrînd, trebuie să judece ce anume este raţional (deci just) pentru orice persoană aflată în aceeaşi situaţie. Ei nu se pot crampona de particularităţile propriei lor situaţii sociale (deci nu îşi pot forma atitudinea pe baza interesului specific, îngust), ci sunt obligaţi să facă o alegere cu privire la ceea ce este în genere dezirabil sau optim pentru un om din acea societate. Rawls este convins că de-subiectivizarea realizată prin punerea oamenilor în spatele unui văl de ignoranţă este suficientă pentru a garanta caracterul *corect* (*fair*) al principiilor de organizare socială alese de aceştia în poziţia originară. Această convingere nu se poate susţine decît pe baza presupunerii că singurul impediment în calea descoperirii aranjamentelor juste este subiectivitatea sau egoismul. Este oare adevărată această presupunere? Nu cumva există şi impedimente legate de incapacitatea de a stăpîni complexitatea situaţiilor sociale (complexitate creată de diversitatea criteriilor de judecată, de multitudinea sferelor de activitate, de varietatea contextelor la care trebuie relativizate judecăţile etc.), deci de neputinţa de a rezolva problemele hipercomplicatc asociate? Răspunsurile rămîn încă în suspensie. Ceea ce este cert este că Rawls face ipoteza optimistă a posibilităţii ca, în poziţia originară, oamenii să cadă de acord asupra unor principii juste de aranjare a raporturilor dintre ei.

Optimismul rawlsian se sprijină pe trei argumente. În primul rînd, Rawls crede că plasarea oamenilor în spatele vălului de ignoranţă permite eliminarea influenţei negative (opuse consensului) exercitate de diversitatea concepţiilor lor despre Bine. Chiar membrii aceleiaşi comunităţi au vederi diferite despere Binele individual şi social, căci unii sunt religioşi pe cînd alţii sunt atei sau agnostici, unii sunt individualişti, alţii înclinaţi spre forme de comunitarianism, unii sunt naţionalişti, alţii cosmopoliţi etc. Puşi în situaţia originară, ei nu se mai cramponează însă de aceste convingeri personale despre Bine, ci caută numai soluţia *corectă* la problema aranjamentelor sociale fundamentale. Prin plasarea în spatele vălului de ignoranţă, se poate deci realiza o deliberare raţională în care *Corectitudinea* primează asupra *Binelui*; tocmai din acest motiv, teoria lui Rawls se bazează pe prioritatea Corectitudinii faţă de Bine («the priority of right over the good"). Acest principiu este considerat tipic şi util pentru societăţile contemporane, în care există o mare diversitate de concepţii despre Bine iar oamenii (cu vederi diferite) sunt obligaţi să facă abstracţie de ele (de părerile lor variate şi uneori opuse cu privire la Bine) pentru a putea găsi o soluţie corectă de convieţuire (un principiu de aranjare corectă a raporturilor sociale). Este vorba de căutarea unui *modus vivendi* (a unui mod de convieţuire) care să îndeplinească anumite cerinţe morale, chiar dacă el înglobează persoane cu vederi

filosofice, religioase, morale şi politice foarte diferite.

În al doilea rînd, Rawls crede că existe metode eficace de căutare a principiilor morale adecvate, şi propune în acest sens metoda *echilibrului reflectiv* (*reflective equilibrium*). Este vorba despre o metodă care constă în compararea şi ajustarea reciprocă repetată a *judecăţilor morale cumpănite* (adică făcute cu calm, nu sub imperiul emoţiilor momentane, după o deliberare atentă, nu în mod pripit, ocazional) şi a *principiilor morale generale* care s-ar potrivi cu aceste judecăţi. (În plus, în acest proces de comparare şi reajustare, pot interveni şi teorii morale de fundal – cf. Daniels, [1996], p. 41-48). Judecăţile sunt comparate cu principiile posibile, de unde poate rezulta necesitatea unor revizuiri (a principiilor), apoi principiile ajustate sunt din nou comparate cu judecăţile, ceea ce poate conduce la noi revizuiri etc. Rawls crede că un repetat *du-te-vino* între aceste componente ale moralităţii – experienţa morală cu faptele ei semnificative, judecăţile morale cumpănite, principiile morale care se acordă cu acestea, eventual şi unele teorii morale – ar permite de-subiectivizarea poziţiilor şi ar facilita consensul cu privire la principiile morale.

În al treilea rînd, Rawls crede că membrii aceleiaşi societăţi pot ajunge uneori la un *consens prin suprapunere* (*overlapping consensus*), deoarece, în ciuda diferenţelor de opinii dintre ei, există şi puncte locale de suprapunere în care părerile coincid. Aşa de pildă, oameni cu vederi de ansamblu («comprehensive», în terminologia rawlsiană) foarte diferite – de exemplu, un creştin, un evreu, un agnostic, un om de ştiinţă ateu, un budist – pot totuşi cu toţii cădea de acord asupra unui principiu moral ca «violenţa este ceva rău». Aceşti oameni au viziuni diferite despre Bine, au concepţii foarte diferite despre lume şi despre cum trebuie trăită viaţa, în multe chestiuni au opinii diametral opuse – dar sferele vederilor lor se şi suprapun, totuşi, în acest punct: opoziţia faţă de violenţă. Ele se vor suprapune, probabil, şi în alte puncte. Existenţa unor cazuri de consens prin suprapunere contribuie şi ea la reducerea riscurilor unei diversităţi haotice, dizolvante pentru dreptatea socială.

Toate aceste elemente îl încurajează pe Rawls să creadă că membrii unei societăţi pot ajunge la un consens asupra principiilor dreptăţii sociale.

> „Dreptatea ca *fairness* începe, după cum am spus, cu cea mai generală dintre alegerile pe care persoanele le pot face împreună, şi anume alegerea primelor principii ale concepţiei dreptăţii care trebuie să reglementeze toate criticile ulterioare şi reforma instituţiilor. Apoi, avînd aleasă o concepţie despre dreptate, putem să presupunem că ele vor alege o constituţie şi un legislativ care va legifera, şi aşa mai departe, totul în acord cu principiile dreptăţii acceptate iniţial. Situaţia noastră socială este dreaptă dacă ea este astfel încît, prin această succesiune de acorduri ipotetice, noi am fi stabilit contractual sistemul de reguli care o defineşte. Mai mult, presupunînd că poziţia originară determină într-adevăr un set de principii, adică presupunînd că s-ar alege o anumită concepţie despre dreptate, atunci va fi adevărat că ori de cîte ori

instituţiile sociale satisfac aceste principii, cei angajaţi în ele pot să-şi spună unul altuia că ei cooperează în termeni pe care i-ar accepta dacă ar fi persoane egale şi libere, ale căror relaţii reciproce sunt *fair*. Toţi ar putea vedea aranjamentele lor în situaţia iniţială ca încarnînd constrîngeri larg acceptate şi rezonabile asupra alegerii principiilor. Recunoaşterea generală a acestui fapt ar oferi baza acceptării publice a principiilor corespunzătoare ale dreptăţii. [...] o societate care satisface principiile dreptăţii ca *fairness* se apropie cît se poate de mult de societatea bazată pe o schemă voluntară, pentru că întruneşte principiile pe care persoanele libere şi egale le-ar aproba în circumstanţe care sunt *fair*. În acest sens, membrii săi sunt autonomi iar obligaţiile pe care ei le recunosc sunt auto-impuse" (Rawls *A Theory of Justice*, [1971])

Construcţia propusă de Rawls cade prin urmare în categoria teoriilor de tip *contractualist*. Acceptînd să judece în spatele vălului de ignoranţă şi să impună apoi propriei societăţi aranjamentele descoperite astfel (drept raţionale şi morale), oamenii fac un fel de contract tacit şi îşi asumă obligaţia de a-l respecta (aici este implicată şi o componentă *deontologistă* – de altfel, teoria lui Rawls a fost plasată nu numai în tradiţia contractualistă, ci şi în cea kantiană).

/2. 5. 5. 2/ Se ridică însă acum întrebarea care anume ar putea fi principiile selectate în spatele vălului de ignoranţă drept raţionale şi juste. Este de presupus că fiecare persoană, neştiind care va fi propria sa poziţie în cadrul societăţii, va considera ca just în primul rînd un principiu al maximizării libertăţii individuale, principiu a cărui aplicare ar amplifica cît se poate de mult capacitatea individului de a-şi urmări propriile scopuri fără a fi stînjenit de alţii sau de constrîngerile sociale existente. Evocarea acestui principiu (care fusese teoretizat cel mai sistematic de către J. S. Mill – vezi, în acest sens, Mill, [2005]) arată că aranjamentele sociale corecte (*fair*) propuse de Rawls sunt aranjamente de tip *liberal*. (Desigur, nu este vorba aici de liberalismul doctrinar al unui partid anume, ci de mentalitatea liberală caracterizată de *toleranţă* şi de aspiraţia la amplificarea libertăţii individuale).

Ca în orice societate liberă, şi în societatea schiţată de principiile descoperite în poziţia originară vor exista inegalităţi între oameni. Rawls nu este în nici un caz un egalitarist pur şi dur, aşa cum erau reprezentanţii Stîngii radicale; el nu crede că societatea sau statul ar trebui să asigure o egalitate completă sau să controleze atent, complet, beneficiile obţinute de cetăţeni, distribuţia lor. Dar dacă vrem să existe dreptate socială, nu este posibil nici ca inegalităţile să fie de orice fel; contează ce fel de inegalităţi există şi la ce situaţie finală conduc ele. Dacă inegalităţile ar fi complet necontrolate, s-ar putea ajunge la cazul în care unii membri ai parteneriatului social nu ar beneficia cu nimic de pe urma cooperării (în timp ce alţii ar trage toate foloasele acesteia). Această situaţie nu ar fi *fair*, nu ar fi corectă. Chiar grupurile cele mai dezavantajate sau cele marginale au dreptul să pretindă acces la anumite beneficii, de vreme ce şi ele sunt încorporate în cooperarea socială globală. De aici urmează o a doua cerinţă, şi anume aceea ca inegalităţile existente să fie de aşa natură încît să aducă

beneficii şi celor mai dezavantajaţi dintre cetăţeni. În sfîrşit, ca în orice societate modernă de tip liberal, se mai cere ca poziţiile dorite de oameni (pentru care aceştia concurează) să fie accesibile tuturor, în spiritul egalităţii de şanse. În acest fel, se conturează principalele trăsături ale societăţii în care există dreptatea ca *fairness*.

În formularea lui Rawls, *principiile dreptăţii* sunt:

„1. Fiecare persoană va avea un drept egal la cele mai ample libertăţi fundamentale compatibile cu o libertate similară pentru ceilalţi.

2. Inegalităţile sociale şi economice trebuie să satisfacă două condiţii:

A. sunt spre cel mai mare beneficiu a celor mai dezavantajaţi (*principiul diferenţei*);

B. sunt legate de poziţii accesibile tuturor în condiţiile unei egalităţi *fair* a oportunităţilor;

Libertăţile fundamentale ale cetăţenilor sunt, simplificînd, libertăţi politice (dreptul la vot şi de a fi ales într-o funcţie publică) împreună cu libertatea cuvîntului şi a asocierii; libertatea persoanei împreună cu libertatea de a deţine proprietate; libertatea de a nu fi arestat arbitrar ori reţinut aşa cum sunt definite de conceptul de supremaţie a legii. Acestor libertăţi li se pretinde să fie egale conform primului principiu, pentru că cetăţenii dintr-o societate dreaptă trebuie să aibă aceleaşi drepturi fundamentale.

Al doilea principiu se aplică la distribuirea veniturilor şi bogăţiei şi la proiectarea organizaţiilor care folosesc diferenţele de autoritate şi responsabilitate, sau a ierarhiilor de comandă. În timp ce distribuirea bogăţiei şi veniturilor nu trebuie să fie egală, ea trebuie să fie în avantajul tuturor, şi în acelaşi timp, poziţiile de autoritate şi posturile de comandă trebuie să fie accesibile tuturor [...]

Pentru a face bine determinate principiile ce reglementează inegalităţile, trebuie să privim sistemul din poziţia reprezentantului celui mai puţin avantajat. Inegalităţile sunt permise atunci cînd ele maximizează, sau cel puţin contribuie la maximizarea aşteptărilor pe termen lung ale celui mai puţin norocos grup din societate.

Nu mai există astfel nici un motiv pentru ca distribuirea bogăţiei şi veniturilor să fie decisă mai degrabă de distribuirea calităţilor naturale decît de norocul social sau istoric. Mai mult, principiul oportunităţii *fair* nu poate fi decît imperfect aplicat cel puţin cît timp există instituţia familiei. Măsura în care calităţile naturale se dezvoltă şi au rezultate este influenţată de toate tipurile de condiţii sociale şi de atitudinile de clasă. Chiar şi dorinţa de a face un efort, de a încerca, şi deci de a merita ceva în sens obişnuit depinde de împrejurări sociale şi familiale fericite. Pentru cei care au o înzestrare similară, este imposibil să asiguri în practică şanse egale la cultură ori performanţă socială, şi de aceea putem dori să adoptăm un principiu care recunoaşte acest fapt şi care atenuează efectele arbitrare ale însăşi loteriei naturale".

(Rawls *A Theory of Justice*, [1971])

Plecînd de la convingerea că societatea este un proces cooperativ (la care contribuie oameni cu cele mai diferite poziții sociale şi resurse), Rawls ajunge la ideea de bază: chiar dacă oamenii profită în proporții diferite de pe urma activității comune şi au situații economice diferite, nu ar fi normal ca de pe urma succeselor acestei cooperări (rezultate, bunuri, valori) să profite numai unii dintre participanți (cei avantajați); de aici, cerința ca de pe urma acestei cooperări, care nu elimină inegalitatea, să poată obține şi cei dezavantajați cel mai mare avantaj posibil. Numai cînd inegalitățile aduc un atare avantaj şi celor defavorizați, ele sunt acceptabile, corecte, drepte, crede John Rawls, iar această convingere i se pare că ar decurge şi din raționamentele făcute în spatele vălului de ignoranță. Fiecare om plasat astfel va considera rațional să fie admise numai inegalitățile de care pot profita cumva şi cei mai defavorizați cetățeni, deoarece va avea în vedere riscul ca el însuşi să ajungă printre aceştia. Cu alte cuvinte, *prudența rațională* îl determină pe oricare membru al comunității aflat în poziția originară să opteze pentru o idee de dreptate axată pe principiile menționate de Rawls.

Principiul rawlsian că *„inegalitățile pot fi permise atunci cînd ele maximizează, sau cel puțin contribuie la, aşteptările pe termen lung ale celui mai puțin favorizat de soartă grup din societate"* este deci şi expresia prevederii fireşti, a grijei fiecăruia pentru propria soartă şi a dorinței normale de a evita cea mai proastă situație posibilă – este probabil că toți cei ce gîndesc rațional l-ar adopta. Dar deşi în adoptarea acestui principiu intră considerente de raționalitate importante, acesta nu se bazează exclusiv pe grija fiecăruia pentru propria soartă. El se bazează şi pe temeiuri morale. Cei care au şansa de a fi mai favorizați de soartă (avînd înzestrări naturale superioare şi / sau o poziție superioară în societate înțeleg că aceasta a fost o simplă şansă, şi nu un merit; altfel spus, deşi nu se pune problema de a nega calitățile superioare ale unora, se restabileşte adevărul – şi anume, se restabileşte faptul că nu este meritul cuiva că s-a născut inteligent, întreprinzător, harnic, după cum nu este un merit faptul că cineva s-a născut într-o familie bine situată. Convers, dacă cineva se naşte încet la minte sau sărac, aceasta nu este vina lui. Intuiția lui Rawls este că nu ar fi normal ca cineva să fie condamnat fără nici o cruțare la sărăcie, marginalizare şi neputință socială, pentru simplul motiv că a avut ghinionul să se nască într-o familie săracă, sau să se nască handicapat, or lipsit de inteligență. Evident, comunitatea nu se poate substitui naturii sau divinității pentru a transforma proştii în genii şi oamenii cei mai rudimentari în oameni foarte rafinați; tocmai de aceea nu se pune problema unei egalizări complete a membrilor societății. Dar comunitatea îşi poate asuma datoria morală de a asigura ca şi oamenii cei mai puțin favorizați de soartă să beneficieze cumva de succesele cooperării sociale. Este deci vorba de a compensa întrucîtva nenorocul celor marginali (săraci, handicapați, modeşti intelectual), şi nu de planul utopic al eliminării totale a diferențelor dintre oameni. Principiul diferenței spune că

> „inegalitățile nemeritate se cer rectificate; şi dacă inegalitățile determinate de naştere sau înzestrări naturale sunt nemeritate, aceste inegalități trebuie cumva compensate. Prin urmare, acest principiu spune că pentru a trata toate persoanele în mod egal, pentru a oferi o reală egalitate a şanselor, societatea

trebuie să fie mai atentă față de cei cu mai puține calități naturale şi față de cei născuți în poziții sociale mai puțin favorabile. Ideea este de a rectifica inechitatea contingențelor în direcția inegalităților. În urmărirea acestui principiu, resurse mai mari pot fi cheltuite pe educația celui mai puțin inteligent, în raport cu cel mai inteligent, cel puțin pentru o anumită perioadă de timp, să spunem primii ani de şcoală" (Rawls *A Theory of Justice*, [1971])

Spre deosebire de Stînga tradițională, care prezenta grupurile defavorizate drept victime ale sistemului social şi ale asupririi exercitate de «clasele exploatatoare», Rawls prezintă grupurile defavorizate în primul rînd ca victime ale nenorocului: persoanele ce compun aceste grupuri au avut ghinionul fie de a se naşte cu calități personale modeste, fie cu diverse forme de handicap, fie în familii sărace care nu le-au oferit condițiile de dezvoltare necesare. Aşadar, răspunderea pentru situația proastă a unor membri ai comunității nu revine membrilor favorizați ai acesteia. Cu această idee privind responsabilitățile eşecului şi liberali ca Hayek sunt de acord. De asemenea, Rawls şi Hayek nu cred că cei avantajați ar trebui deposedați de bunuri sau beneficii pentru că nu le merită (cum pretindea Stînga revoluționară). Dar asemănarea se opreşte aici. Din ideea privind responsabilitățile pentru eşecul celor defavorizați, Hayek trage concluzia că nimeni nu este dator să compenseze nenorocul acestora. Pe scurt, liberalismul clasic nu admite vreo datorie socială sau morală față de cei defavorizați; ei trebuie să „îşi poarte singuri crucea", căci nimeni (dintre concetățenii lor) nu este de vină pentru soarta rea pe care o au.

Dimpotrivă, Rawls trage o concluzie cu totul diferită. Plecînd de la aceeaşi recunoaştere a faptului că nu cei avantajați sunt vinovați de soarta celor marginali şi dezavantajați, filosoful american încearcă să construiască o perspectivă consecventă asupra responsabilităților: e adevărat că cei bine situați nu sunt responsabili de nenorocul celor prost situați, şi (adesea) nici aceştia din urmă nu sunt responsabili de propriul lor nenoroc; *dar nici cei avantajați nu sunt responsabili de norocul lor!* Nu este meritul lor că s-au născut în familii afluente, civilizate, că au beneficiat de o bună educație, ori că s-au născut cu anumite calități personale favorabile şi utile, care îi propulsează în societate. Nici chiar hărnicia, ambiția, spiritul întreprinzător nu sunt meritul celor ce le au, căci ei pur şi simplu le-au dobîndit într-un context favorabil: „Chiar voința de a face eforturi, de a încerca, deci faptul că meriți, în sensul obişnuit al expresiei, este ea însăşi dependentă de împrejurări familiale şi sociale fericite" (*idem*). Şansa este cea care decide în toate aceste privințe. Şi atunci, ce concluzie se poate trage? Absența responsabilității personale (atît pentru norocul, cît şi pentru nenorocul avut) sugerează că acele calități care conduc la succes n-ar trebui privite ca *merite individuale* (justificînd avantajele unora şi dezavantajele altora), ci mai curînd ca elemente componente ale unei avuții comune ce a fost distribuită de şansă membrilor societății.

„Observăm astfel că principiul diferenței reprezintă, de fapt, un acord asupra distribuirii talentelor naturale ca avuție comună şi asupra participării la beneficiile acestei distribuiri, oricare ar fi aceasta. Cei care au fost favorizați de

natură, oricine sunt ei, pot câştiga din soarta lor bună doar în condiţiile care îmbunătăţesc situaţia perdanţilor. Cei care sunt avantajaţi în mod natural nu trebuie să câştige doar pentru că sunt cei mai înzestraţi, ci şi pentru a acoperi costurile de formare şi educare, precum şi folosirea înzestrării lor în moduri care îi ajută şi pe cei mai puţin norocoşi. Nimeni nu-şi merită capacităţile naturale mai mari, şi nici un loc de pornire mai favorabil în societate. De aici, concluzia nu este că aceste distincţii ar trebuie eliminate. Există un alt mod de a le trata. Structura de baza poate să fie astfel aranjată încît aceste contingenţe să lucreze spre binele celor care sunt cei mai puţini norocoşi. Ajungem deci la principiul diferenţei dacă vrem să punem la punct sistemul social, astfel încît nimeni să nu câştige sau să nu piardă din locul pe care îl are în mod arbitrar în distribuţia înzestrărilor naturale sau din poziţia sa iniţială în societate, fără a da sau a primi avantaje compensatorii în schimb" (Rawls *A Theory of Justice*, [1971])

Principiul diferenţei conţine un criteriu de optimizare numit *principiul maximin*: acest criteriu cere ca optimizarea să asigure maximizarea minimului, adică a beneficiilor celor mai mici (a beneficiilor oamenilor cei mai săraci).

Este esenţial de remarcat că principiul diferenţei nu împiedică pe cei favorizaţi să se bucure de roadele avantajelor lor (native, familiale sau sociale). Ideea subiacentă nu este că cei favorizaţi, neavînd nici un merit pentru avantajele pe care le deţin, trebuie să le sacrifice în favoarea celor nefericiţi. Dimpotrivă, cei favorizaţi se vor putea bucura de avantajele pe care le au. Dar, cum aceste avantaje nu sunt exclusiv merite personale (adică nu sunt rezultatul exclusiv al unor merite personale care ar fi existat şi în absenţa şansei sau a mediului social), ei nu pot pretinde că au numai dreptul de a se bucura de ele şi nici o datorie morală (faţă de cei aflaţi într-o situaţie opusă). Persoanele şi grupurile avantajate au dreptul de a se bucura de roadele calităţilor şi poziţiei lor sociale, dar ele trebuie să recunoască faptul că toate acestea nu au apărut în vid, ci în cadrul societăţii, deci existenţa şi menţinerea lor depinde de cooperarea socială. Aşadar, problema drepturilor individuale trebuie corelată cu cea a cooperării. Drepturile trebuie protejate, dar amendate în funcţie de cerinţele legate de menţinerea unei scheme de cooperare socială. Trebuie deci ca grupurilor avantajate să li se spună: «aveţi dreptul la ceea ce aţi dobîndit sau posedaţi; dar nu uitaţi că dobîndirea, posesia şi menţinerea acestor avantaje s-a făcut şi se face în cadrul cooperării sociale; aveţi deci şi nişte datorii faţă de această cooperare – ea trebuie conservată». Cum poate fi însă conservată sau protejată cooperarea socială? Aceasta se poate asigura şi menţine numai dacă toţi participanţii la cooperare beneficiază întrucîtva de pe urma succesului ei (altfel, ce interes mai au cei dezavantajaţi de a continua cooperarea?). De aici, datoria celor avantajaţi de a asigura ca şi cei dezavantajaţi să beneficieze de pe urma cooperării. Ei nu pot pretinde ca schema de cooperare să le asigure garantarea drepturilor, fără a promite nimic celor dezavantajaţi; căci o schemă de cooperare ce nu oferă nimic unora dintre participanţi nu mai este schemă de cooperare. Pretenţiile celor avantajaţi (de a beneficia *necondiţionat* de ceea ce au) nu sunt deci justificate.

„Există o tendință firească să se obiecteze că cei mai bine dotați își merită avantajele mari, indiferent dacă ele sunt sau nu în beneficiul altora. În acest moment, trebuie să fim clari asupra noțiunii de merit. Este perfect adevărat că, dat fiind un sistem just de cooperare ca schemă de reguli publice, şi date fiind aşteptările create de el, oamenii care, în perspectiva îmbunătățirii stării lor, au făcut ceea ce sistemul anunța că va recompensa sunt îndreptățiți la avantaje. În acest sens, cei mai favorizaţi sunt îndreptățiți la soarta lor; pretențiile lor sunt aşteptări legitime stabilite de instituții sociale, şi comunitatea este obligată să le pună în aplicare. Dar acest sens al meritului presupune existența schemei cooperative; el este irelevant pentru întrebarea dacă de la bun început schema trebuie proiectată în acord cu principiul diferenței ori cu vreun alt criteriu.

Cineva poate crede că persoana cu înzestrări naturale mai bune îşi merită aceste calități şi caracterul superior care au făcut posibilă această dezvoltare. Deoarece el este mai valoros în acest sens, el merită avantajele mai mari pe care a putut să le dobîndească cu ele. Totuşi, cu siguranță această perspectivă este greşită. Se pare că este unul din punctele fixe ale judecății noastre bine chibzuite acela că nimeni nu-şi merită locul în distribuția înzestrărilor naturale, tot aşa cum nimeni nu-şi merită punctul de plecare inițial în societate. Afirmația că un om îşi merită caracterul superior care îi permite să facă efortul de a-şi cultiva calitățile este tot atît de problematică; căci caracterul său depinde de împrejurări sociale şi familiale fericite pentru care nu poate să aibă pretenția că i s-ar datora. Noțiunea de merit pare a nu se aplica acestor cazuri. Astfel, individul reprezentativ pentru cei avantajați nu poate spune că el *merită*, şi prin urmare el are un drept la o schemă de cooperare în care îi este permis să capete beneficii într-un mod în care el nu contribuie la bunăstarea celorlalți. Nu există nici o bază pentru o astfel de pretenție" (Rawls *A Theory of Justice*, [1971])

Aşadar, cerințele exclusiviste ale celor avantajați (privind dreptul lor nelimitat la tot ceea ce posedă şi la toate roadele cooperării sociale) nu sunt legitime. Drepturile pe care le au (de a fi şi a rămîne printre cei avantajați) sunt reale şi incontestabile; dar ele sunt *condiționate* (de susținerea schemelor de cooperare existente, prin acordarea de avantaje şi grupurilor marginale). Caracterul condiționat al succesului (şi al drepturilor) celor avantajați implică şi obligația ce revine acestora de a recunoaşte participarea celor dezavantajați (la cooperare) şi de a stimula interesul lor pentru continuarea cooperării (deci de a susține acțiuni ce oferă şi acestora anumite beneficii).

Un alt mod de a explica caracterul condiționat al drepturilor pe care le au cei bine situați este cel bazat pe ideea de reciprocitate. Reciprocitatea nu trebuie neapărat înțeleasă în termeni de cîştig absolut egal (din acțiunea comună) pe care partenerii şi-l garantează reciproc; căci o asemenea înțelegere a ei ar conduce la cerințe de egalitarism absolut. La Rawls, reciprocitatea are un sens mai slab: *deşi partenerii obțin beneficii foarte diferite din cooperarea lor, totuşi ei fac în aşa fel încît toți cei ce participă să obțină anumite beneficii.* Altfel spus, nimeni «nu rămîne pe dinafară»: atunci cînd unii cîştigă mult, şi ceilalți cîştigă ceva (deşi nici pe departe la fel de mult). Un motiv al acceptării de către toți a principiului «nimeni să nu rămînă pe dinafară»

este că, în poziția originară, fiecare se gîndește că ar putea ajunge și el printre cei defavorizați – ceea ce îl determină să pledeze pentru îmbunătățirea situației celor defavorizați (pentru *maximin*).

Ca atare, continuarea cooperării se poate justifica: fiecare partener poate argumenta celuilalt de ce merită să participe la cooperare, în ciuda faptului că succesul individual depinde totdeauna foarte mult de noroc. În acest caz, ordinea socială nu apare (cum, din păcate, se întîmplă des în istorie) ca *arbitrară*; ea poate fi justificată drept corectă pentru toți cei implicați.

„Un alt subiect este faptul că principiul diferenței exprimă o idee de reciprocitate. El este un principiu al beneficiului mutual. Am văzut, cel puțin atunci cînd funcționează conexiunile în lanț, că fiecare individ reprezentativ poate accepta structura de bază ca proiectată să îi promoveze interesele. Ordinea socială poate fi justificată oricui, și în special celor mai puțin favorizați; în acest sens ea este egalitară. Dar pare necesar să examinăm în mod intuitiv în ce măsură condiția beneficiului mutual este satisfăcută. Să luăm în considerare doi indivizi reprezentativi A și B, unde B este cel mai puțin favorizat. De fapt, de vreme ce suntem interesați în comparația cu cel mai puțin defavorizat, să presupunem că B este acest om. B poate accepta situația de înstărit a lui A dacă avantajele lui A au fost câștigate astfel încît ele îmbunătățesc perspectivele lui B. Dacă lui A nu i-ar fi permisă poziția mai bună, B ar fi încă mai nevoiaș decît este acum. Dificultatea este de a arăta că A nu are motive să se plângă. Poate i se cere să aibă mai puțin decît ar putea să aibă, căci dacă ar avea mai mult, aceasta ar conduce la o pierdere pentru B. Și acum, ce i se poate spune celui mai favorizat? Pentru început, este clar că bunăstarea fiecăruia depinde de o schemă a cooperării sociale în lipsa căreia nimeni nu ar avea o viață satisfăcătoare. În al doilea rînd, putem cere cooperarea voluntară a fiecăruia doar dacă termenii acestei scheme sunt rezonabili. Principiul diferenței, deci, pare să se constituie într-o bază *fair* pe care cei mai bine situați, sau cei mai favorizați de circumstanțele sociale, se pot aștepta ca alții să colaboreze cu ei atunci cînd un aranjament funcțional este o condiție necesară pentru binele tuturor. [. . .] Din punctul de vedere al bunului simț comun, pare, deci, că principiul diferenței este acceptabil atît pentru cel mai puțin avantajat, cît și pentru cel mai avantajat" (Rawls *A Theory of Justice*, [1971])

Faptul că aranjamentele sociale juste propuse de Rawls pot fi justificate atît în fața celor dezavantajați, cît și (mai ales) în fața celor avantajați, este un lucru foarte important. În epoca modernă, s-au avansat numeroase concepții despre dreptatea socială. Marele defect al majorității acestor concepții era însă că ele lucrau cu premise plauzibile pentru unii dintre membrii societății, dar nu pentru toți. Teoriile (revoluționare) care încercau să propună o ordine morală (egalitară) mai favorabilă grupurilor marginalizate erau neconvingătoare pentru beneficiarii ordinii deja existente (grupurile avantajate); teoriile (conservatoare) care pledau pentru menținerea *status quo* -ului (a ordinii deja existente, inegalitare) erau inacceptabile pentru cei

dezavantajați (deşi conveneau grupurilor avantajate). Rawls crede că principiile sale pot depăşi această dificultate.

În mod special, construcția rawlsiană (dacă ar fi incontestabilă) s-ar distinge prin capacitatea de a demonta cele mai obişnuite (şi mai larg împărtăşite) argumente împotriva instaurării unei ordini morale în societate: argumentele «naturaliste» (sau «cinic-naturaliste»), sau «social-darwiniste». În perioada premodernă, cele mai răspîndite argumente împotriva instaurării unei noi ordini morale în societate erau cele religioase («aşa a lăsat Dumnezeu, aşa trebuie să rămînă»). În perioada modernă, cea mai influentă teorie care se opune unei ordini morale noi este aceea care pretinde că aranjamentele existente sunt «naturale», deoarece reflectă inegalitățile naturale dintre oameni, iar orice modificare a lor ar fi nefirească, deoarece ar estompa diferențele dintre membrii societății şi ar favoriza «mediocritățile» (ba chiar «nulitățile»), defavorizînd «elitele». Propagandiştii acestui punct de vedere lucrează tot cu vechea presupoziție a «sacralității» succesului: succesul este sfînt, cei ce l-au dobîndit sunt intangibili (înzestrați, merituoşi, meniți să conducă), iar cei ce nu l-au obținut sunt «mediocrități» sau «nulități» ce îşi merită soarta. Prăpastia dintre cele două categorii de oameni este «naturală», orice încercare de a o reduce fiind «contra naturii»: cei «puternici» sunt meniți să învingă, cei «slabi» sunt condamnați să fie învinşi, iar în fața acestei realități trebuie să ne resemnăm. Evident, acest punct de vedere elitist-conservator (teoretizat în epoca modernă mai ales de Nietzsche) convine grupurilor avantajate, dar el nu poate fi acceptat de alte grupuri; Rawls crede că el nu poate fi nici justificat rațional. Succesul nu trebuie sanctificat, deoarece el nu este rezultatul exclusiv al meritelor (meritele însele sunt efectul unor loterii, al şansei): în foarte multe cazuri, cei ce au succes nu sunt (prin ei înşişi) îndreptățiți la el, după cum cei cei eşuează nu sunt (prin ei înşişi) meniți să eşueze, astfel că «îşi merită soarta». Distribuția beneficiilor în societatea modernă este în mare măsură (chiar dacă nu complet) arbitrară şi dependentă de noroc, dar ea nu este fatidică (aşa cum este moartea). Ca atare, avem temeiuri şi avem şi posibilitatea de a interveni – nu pentru a-i egaliza complet pe oameni, dar pentru a reduce arbitrarul distribuției şi a face astfel ca aranjamentele sociale să fie juste (şi morale).

„Din perspectiva acestor observații, putem respinge teza că reglementarea instituțiilor este întotdeauna defectuoasă cît timp distribuția talentelor naturale şi contingențele sociale sunt nedrepte, şi chiar mai mult, că această nedreptate trebuie în mod inevitabil să se transfere asupra aranjamentelor omeneşti. Această afirmație este oferită din cînd în cînd ca o scuză pentru a ignora nedreptatea, ca şi cum refuzul de a accepta nedreptatea este similar cu refuzul de a accepta moartea. Distribuția naturală nu este nici dreaptă nici nedreaptă; şi nici nu este nedrept că în societate oamenii s-au născut în anumite poziții sociale. Acestea sunt pur şi simplu fapte naturale. Ceea ce este drept sau nedrept este modul în care instituțiile tratează aceste fapte. Societățile aristocratice şi cele de castă sunt nedrepte pentru că ele fac din aceste contingențe baza de atribuire pe care se constituie apartenența la clase sociale mai mult sau mai puțin închise şi privilegiate. Structura de bază a acestor societăți încorporează arbitrariul existent în natură. Nu este însă necesar ca oamenii să se resemneze şi să accepte aceste contingențe. Sistemul social nu

este o ordine de neschimbat, în afara controlului uman, cît o structură a acțiunii umane. În dreptatea ca *fairness,* oamenii acceptă să-și împărtășească soarta unul altuia. În proiectarea instituțiilor, ei se angajează să profite de contingențele naturale și circumstanțele sociale numai atunci cînd această acțiune servește beneficiului comun. Cele două principii sunt un mod *fair* de a înfrunta arbitrariul soartei; și deși fără îndoială imperfecte sub alte aspecte, instituțiile care satisfac aceste principii sunt drepte" (Rawls, [1971]).

Rawls se deosebește de ideologii clasici ai Stîngii nu numai prin aceea că respinge egalitarismul radical (concepția ce repudiază orice inegalitate), ci și prin aceea că nu acceptă sacrificarea unor persoane sau grupuri în favoarea fericirii altora. În opoziție cu utilitarismul și cu doctrinele de stînga ce pledau pentru sacrificarea minorității în favoarea majorității (a maselor) sau a «Binelui general», Rawls declară că

„fiecare persoană are o inviolabilitate întemeiată pe dreptate, inviolabilitate pe care nici chiar bunăstarea societății ca întreg nu o poate încălca. Din acest motiv, dreptatea contrazice ideea că pierderea libertății pentru unii devine dreaptă din cauza unui bine mai mare obținut de alții. Ea nu permite ca sacrificiile impuse unui număr mic de oameni să cântărească mai puțin decît totalul mai mare al avantajelor de care se bucură un număr mai mare de oameni" (Rawls *A Theory of Justice*, [1971])

/2. 5. 5. 3/ Cercetările lui John Rawls au provocat dezbateri neasemuit de intense și, după 1971 (data apariției lucrării sale *A Theory of Justice*), o literatură imensă s-a născut pe marginea cărții și a ideilor filosofului american.

O parte dintre comentatorii lui Rawls produc critici din interior, acceptînd ideea de dreptate socială, ideea de aranjare a inegalităților în favoarea celor dezavantajați etc., dar identificînd diverse slăbiciuni sau defecte în argumentarea rawlsiană (de exemplu, s-a subliniat că principiul diferenței privilegiază nejustificat pe cei mai dezavantajați membri ai societății, neglijînd situația altor grupuri dezavantajate care nu sunt totuși la limita de jos). O altă parte dintre critici (Nozick, alți libertarieni) resping chiar premisele sau principiile fundamentale ale construcției. Practic, nimic n-a rămas necontestat: poziția originară (criticată de Dworkin [1998], Nagel, în Daniels [1989]), echilibrul reflectiv (criticat de Hare, în Daniels [1989], Lyons, în Daniels [1989]), separația Bine-Corect (criticată de Michael Sandel, [1982]) etc. Critici importante au mai avansat Brian Barry [1989], [1996], Robert Goodin [1992], și mulți alții.

Iată cîteva dintre cele mai interesante obiecții aduse lui Rawls:

(i) Dworkin: poziția originară, ca situație ipotetică, nu are valoare constrîngătoare pentru atitudinile oamenilor în lumea reală; contractul făcut în spatele vălului de ignoranță nu e realmente un contract: „un contract ipotetic nu este pur și simplu o imitație a unui contract real; de fapt, el *nu* este *un* contract" (Dworkin, [1998],

cap. 6), deoarece un contract ipotetic conține numai acordul *ipotetic* al contractanțiloı care nu poate fi constrîngător; «dacă n-ai fi știut cutare lucru, ai fi fost de acord cı mine», argumentează cineva (la fel ca în poziția originară, unde oamenii nu știu anumit lucruri vitale pentru propria lor soartă și, ca atare, pot accepta principiul diferenței); «da *aş fi fost de acord*, dar nu am fost efectiv de acord (deci nu am efectiv nici o obligație) și cum știu acum acest lucru, nu am niciun motiv să mai accept poziția ta» – acesta este un răspuns perefect logic: ceea ce aş fi decis în incertitudine nu mă poate constrînge atunci cînd sînt în cunoştință de cauză;

(ii) Dworkin, Goodin ş. a.: ceea ce decid oamenii în condiții de incertitudine (în poziția originară) nu mai este relevant în condițiile reale, în care incertitudinea scade sau dispare complet (Dworkin, [1998]); la Rawls, imparțialitatea se bazează pe incertitudine; dar de aici urmează că, inevitabil, cu cît scade incertitudinea, scade şi imparțialitatea: „Cu cît se diminuează incertitudinea, cu atît imparțialitatea – sau această motivație pentru a fi imparțial, cel puțin – scade şi ea. Dacă ştii că nu mai există virtual nici un risc să te găseşti tu însuți în poziția celuilalt, nu mai ai virtual nici un motiv [. . .] să iei această poziție în considerare“ (Goodin, [1992], p. 46); aşadar, în situațiile reale în care incertitudinea se diminuează drastic, nu mai există temei pentru imparțialitate

(iii) Sandel, [1982]: omul plasat în spatele vălului de ignoranță (decidentul ideal al lui Rawls) este de fapt doar o fantomă: întrucît nu îşi cunoaşte propriile calități şi preferințe, propriile idei şi ataşamente, el nu este decît încarnarea unei libertăți abstracte de a alege combinate cu o anumită prudență (care îl determină să opteze pentru maximin); acest «eu dezîmpovărat» (the unencumbered self» - Sandel) care îi pare lui Rawls a fi un decident ideal, este în fond o pseudo-persoană, o încarnare a unei capacități schematice de a alege varianta prudentă de aranjament social; caracterul schematic al personalității sale anulează valoarea deciziei pe care o ia: ce fel de autoritate de a decide corect (de a determina ce este *right*) are cineva care nu mai ştie nimic despre ce este *bun* (deoarece a fost plasat în spatele vălului de ignoranță)? Realist vorbind, nu se poate decide privitor la *right* (la ceea ce este corect în relațiile dintre oameni) decît pe baza unor asumpții privitoare la *good* (la ceea ce este bun); mulți alți autori au contestat posibilitatea definirii a ceea ce este «corect» pe plan social plecînd de la o bază aşa slabă cum este cea a poziției originare: s-a afirmat insistent că numai pe baza unei doctrine comprehensive (cuprinzînd idei despre Bine, valori, ataşamente şi preferințe) se poate constitui o opțiune veritabilă pentru ce este «corect»

(iv) ideea de consens atins în poziția originară este condiționată la Rawls de o presupunere privind rezonabilitatea decidenților plasați în spatele vălului de ignoranță, care, eliberați de interese egoiste şi de subiectivisme, vor atinge un *overlapping consensus*; dar această idee de rezonabilitate este ea însăşi «subiectivă», fiind proprie în genere oamenilor cu vederi liberale, raționaliste, laice, din societatea occidentală; un creştin fundamentalist nu va fi însă de acord cu acest ideal de rezonabilitate (Huemer [1996]); el va contesta, de exemplu, primul principiu rawlsian (acela al maximizării libertății individuale), afirmînd că scopul trebuie să fie salvarea sufletelor (ceea ce

implică respectarea poruncilor divine, maximizarea obligaţiilor, şi nu maximizarea libertăţii!); dacă însă Rawls vrea să-l excludă pe creştin dintre decidenţii rezonabili, atunci înseamnă că el recurge la o doctrină comprehensivă (privilegiind anumite modele de rezonabilitate, valori raţionaliste laice etc.), deci îşi încalcă propriul principiu de a evita *parti-pris*-urile şi de a ajunge la *right* fără a pleca de la o anumită concepţie comprehensivă despre *good* (Huemer, [1996])

(v) Walzer: deciziile luate în spatele vălului de ignoranţă pot determina caracteristicile adecvate unui *modus vivendi*, unei convieţuiri comune «de nevoie» între oameni foarte diferiţi, dar nu şi caracteristicile normative ale modului lor de viaţă normal şi just; cei ce decid în poziţia originară sunt comparabili cu un grup de călători aruncaţi de soartă în spaţiul cosmic, şi care, neavînd o limbă naturală cunoscută de toţi, sunt siliţi să recurgă la *esperanto*; *esperanto* le permite să găsească un *modus vivendi* în situaţia excepţională în care se află, dar nu poate fi considerată limba lor optimă de comunicare, limba pe care ar trebui, ar fi corect, să o vorbească; nimic nu arată că ei ar trebuie să folosească *esperanto* (ceea ce fac de nevoie, fiind deci vorba de o soluţie artificială) şi în condiţii normale; a lua *esperanto* drept limba pe care ei ar trebui să o vorbească în genere ar fi ca şi cum ai considera camera de hotel drept modelul ideal de cameră de locuit pentru fiecare individ; aşadar, modelul unic rawlsian de dreptate este unul artificial, adecvat situaţiei excepţionale din poziţia originară, dar nicidecum un model de viaţă comună pentru oamenii reali (Michael Walzer, în Rosen, Wolff (eds) [1999], p. 324-325); iată cum argumentează Walzer în cartea sa, *Sferele dreptăţii*, referindu-se la sistemul de alocare justă a resurselor propus de Rawls:

> „Astăzi acest sistem este descris în mod obişnuit ca fiind acela pe care în mod ideal oamenii raţionali l-ar alege dacă ar fi forţaţi să aleagă imparţial, neştiind nimic despre situaţia lor, opriţi de la a face revendicări particulariste, în faţa unui set abstract de bunuri. Dacă aceste constrîngeri asupra cunoaşterii şi asupra revendicărilor sunt construite în mod corespunzător, şi dacă bunurile sunt definite în mod corespunzător, este probabil adevărat că o singură concluzie poate fi trasă. Persoanele raţionale constrînse într-un fel sau altul, vor alege un sistem de distribuire şi numai unul. Dar forţa acestei concluzii singulare nu este simplu de măsurat. Este cu siguranţa îndoielnic faptul că aceleaşi persoane, dacă ar fi transformate în persoane obişnuite, cu un simţ clar al identităţii proprii, cu bunurile proprii în stăpânire, prinşi în problemele de zi cu zi, ar repeta alegerea făcută în mod ipotetic sau chiar ar recunoaşte-o ca fiind a lor".

(vi) Nozick: teoria lui Rawls este una de tip structurat (patterned), adică una bazată pe idealul impunerii apriorice a unei structuri (presupus *corecte*) distribuţiei beneficiilor în societate; dar orice teorie structurată va trebui, pentru a fi aplicată, să reducă sau să anuleze libertatea de decizie a oamenilor, căci, atîta vreme cît oamenii acţionează liber, ei răstoarnă structurile predeterminate (Nozick, [1997])

(vii) Gauthier: calităţile naturale ale oamenilor, talentele, înzestrările lor nu sunt o «avuţie comună», aşa cum pretinde Rawls; nu există o «loterie» care le distribuie.

deoarece nu există un aranjament care să garanteze cîştigători şi perdanţi; nu există u «distribuitor» al acestora; calităţile sunt ceea ce fiecare din noi aduce cu el/ea î cooperarea socială – de ce n-ar fi oare firesc ca aceste calităţi să contribuie la ceea c obţinem din cooperare? De ce ar fi nedrept să profităm de ele?

Pentru a ilustra acest raţionament, filosoful canadian ne propune analiz. următorului caz:

> „Dacă 16 Robinsoni ar trăi fiecare pe o insulă separată, şi fiecare şi-ar folos capacităţile proprii pentru a-şi produce cele necesare, rezultatul, oricare ar fi el nu ar putea fi nejustificat. Tot la fel, rezultatul nu poate fi nejustificat dacă fiecare persoană vine cu capacităţile ei şi cu ceea ce a realizat prin ele, fără a înrăutăţi situaţia altora, ca înzestrări individuale în cadrul eforturilor competitive şi cooperative ce constituie societatea" (Gauthier, [1986], p. 221).

Rawls are dreptate să spună că societatea este cooperare, dar ce decurge de aici? decurge într-adevăr că nimeni nu trebuie să profite de alţii, dar decurge oare şi că, pentru a obţine avantaje, condiţia *sine qua non* este ca fiecare să ofere altora avantaje? aceasta ar însemna că a fi moral înseamnă a-i ajuta pe blatişti (că nu poţi dobîndi nimic *în mod corect* dacă nu dai altora, chiar şi atunci cînd *ei nu dau nimic*); numai luînd în considerare *cum* contribuie fiecare la cooperare (îmbunătăţind sau înrăutăţind situaţia celorlalţi) putem evalua cooperarea respectivă, recunoscînd statutul de actori (agenţi activi) ai oamenilor; dacă nu facem acest lucru, înseamnă că nu îi mai considerăm pe oameni drept actori, drept factori activi, participanţi la cooperare (Gauthier, [1986], p. 220-221).

*

(viii) Chiar trimiterile lui Rawls la ideea de cooperare socială ridică serioase probleme. Societatea ca «asociaţie», ca «parteneriat» sau ca «echipă», ar fi caracterizată sau ar trebui să fie caracterizată, de anumite trăsături tipice acestor forme de cooperare.
Bunăoară, ideea societatea este o asociaţie implică:

- un element de voluntariat (intrarea într-o asociaţie este voluntară)
- un element de solidaritate (asociaţii sunt solidari în raport cu scopul asociaţiei lor)

Analiza critică contemporană semnalează însă că aceste elemente nu sunt de fapt prezente în conştiinţa oamenilor. Aceştia nu se simt, şi, de fapt, nu sunt participanţi ***voluntari*** la interacţiunea socială, ci mai curînd persoane captive într-un sistem pe care nu-l pot influenţa într-o măsură semnificativă. Încă Max Weber constata (referindu-se la aspectul economic al cooperări):

> „Ordinea economică actuală capitalistă este un cosmos imens în care individual este proiectat prin naştere şi care îi este dat, cel puţin ca individ, ca o carapace nemodificabilă în fapt, în care este silit să trăiască. El impune fiecăruia, în măsura în care este prins în hăţişul legăturilor de piaţă, normele acţiunilor sale economice. Fabricantul care acţionează mult timp împotriva acestor norme este

eliminat implacabil prin mijloace economice, după cum şi muncitorul care nu li se poate adapta sau nu vrea să li se adapteze este aruncat în stradă ca şomer" (Max Weber, [2007], *Etica protestantă şi spiritul capitalismului*, p. 42)

Omul modern nu se simte, în societate, ca membru al unei asociaţii bazate pe voluntariat, ci mai curînd ca element al unei *maşinării impersonale*.

Karl Jaspers descrie efectele tehnicizării, dar în acest context observă percepţia oamenilor asupra propriei lor poziţii: "transformarea omului în componentă a uriaşului mecanism" duce la "conştiinţa acestei absorbiri într-un mecanism inuman" ([1986], p. 206). Şi, mai departe, în spiritul ideilor existenţialiste din secolul XX: "individul depinde de marile unităţi de organizare şi de locul pe care îl ocupă în cadrul acestora [...] omul a fost dezrădăcinat, rupt de căminul, de locul său natal [...]" (idem, p. 204-205) Declaraţia unui militar american este citată ca relevantă: „«Eu sunt o rotiţă în infernul unui uriaş mecanism. [...] începînd din ziua în care m-am născut, am fost o rotiţă, cînd a unui mecanism, cînd a altuia. De fiecare dată cînd începeam să fac ceea ce doream într-adevăr, mă loveam de ceva uriaş care mă împingea înapoi la vechiul loc»." (Jaspers, [1986], p. 206)

În abordarea lui Rawls, societatea apare exclusiv ca un *sistem de cooperare*. Cetăţenii unei ţări ar fi chiar comparabili cu jucătorii unei echipe de fotbal, de unde sugestia *societatea este ca o echipă*.
Aceste premise îl ajută să definească apoi dreptatea socială ca *fairness*, echitate sau corectitudine în cadrul unei asociaţii sau echipe. Ce înseamnă aici *fair*? Înseamnă că, în ciuda inegalităţii avantajelor obţinute din practica comună (din 'joc'), nimeni nu este exclus de la participarea la aceste avantaje: fiecare obţine anumite avantaje din practica respectivă, cîştigă ceva.

Există însă puternice obiecţii:

/a/ societatea nu este, în ansamblul său, un sistem de cooperare (simplificare exagerată); ea este foarte multe lucruri deodată (cooperare, competiţie individualistă, conflict, indiferenţă, caritate etc); ca atare, înainte de a vorbi despre un tip de solidaritate (asistenţă socială, ajutor social etc.), ar trebui stabilit (eventual în spatele vălului de ignoranţă) ce relaţii anume sunt alese pentru a sta la baza interacţiunii sociale; mai important chiar, trebuie verificat dacă o societate se poate construi pe baza unui singur tip (a unui tip uniform) de relaţii sociale

/b/ membrii ei nu sunt de fapt membrii unei «echipe» («echipa contemporană a societăţii sau a naţiunii») ori ai unei «asociaţii», sau cel puţin ei nu se simt şi nu acţionează astfel; este oare o simplă chestiune de educaţie (cetăţenii *pot fi educaţi* să se simtă şi comporte ca membri ai unei echipe) sau este o chestiune mai profundă, mai dificilă (diferenţele de interese sau preferinţe, competiţia pentru bunuri sau beneficii insuficiente pentru toţi face ca ei să nu poată în nici un chip alcătui *în general* o echipă?)

/c/ chiar dacă se acceptă ideea că membrii societăţii formează în genere «o echipă», se poate obiecta concepţiei lui Rawls că postulează în mod superfluu necesitatea unor aranjamente sociale fundamentale care să garanteze participarea

tuturor membrilor la beneficii, deoarece participarea la beneficii se asigură prin *contracte individuale* sau *punctuale*, nu printr-un *contract global* stabilit în poziția originară; conform acestei obiecții, «spiritul de echipă» se manifestă prin disponibilitatea față de contractarea (de tip individual sau punctual) şi prin respectarea regulilor jocului (regulile pieței libere, normele juridice obişnuite); nu mai este nevoie de un «spirit de echipă» suplimentar, care să se manifeste în grija față de cei care nu reuşesc, prin contracte punctuale, să-şi asigure o situație satisfăcătoare (deci nu mai este nevoie de un *principiu al diferenței* sau de un principiu *maximin*, aşa cum pretinde Rawls); nu pare să fie nimic absurd în ideea organizării sociale pe baza contractelor punctuale: partenerii pot foarte bine decide să coopereze numai pe baze individuale şi punctuale, fără ca aceasta să însemne că ei denunță parteneriatul în principiu sau că nu mai au nimic în comun.

*

(ix) Dacă se acceptă teza că argumentele lui Rawls privind *dreptatea ca fairness* sunt deficitare, se pune întrebarea: se poate fonda ideea de dreptate socială pe altceva decît pe metodologia de căutare a unui consens asupra aranjamentelor juste?

Ideea de justiție socială pare inseparabilă de intuiția că societatea *datorează ceva* celor dezavantajați, în plus față de ceea ce datorează altor oameni. Desigur, adversarii ideii nu recunosc valabilitatea acestei intuiții. Ei raționează astfel: dacă societatea datorează ceva celor dezavantajați, înseamnă că aceştia au anumite drepturi (de exemplu, dreptul la un minim de bunăstare sau la alinarea suferințelor, şi tocmai nesatisfacerea acestora creează datoriile în cauză). Acestea ar fi *drepturi pozitive* (care implică intervenția activă, pozitivă, menită să asigure aceste drepturi), contrastînd cu drepturile tradiționale (la proprietate, la expresie etc.) care sunt *negative* (în sensul că asigurarea lor nu necesită intervenția cuiva, ci non-intervenția, adică neamestecul altora în treburile persoanei). Plecînd de la acest contrast, criticii ideii de datorie față de grupurile dezavantajate încearcă să dovedească inconsistența acestei idei.

> „Drepturile negative ale unei persoane sunt respectate atunci cînd ceilalți nu se amestecă în treburile sale, pe cînd cele pozitive (precum cel la alinarea suferințelor) reclamă o intervenție activă. [. . .] Responsabilitatea pentru violarea drepturilor negative e simplu de stabilit, dar e imposibil de spus cui aparține responsabilitatea pentru satisfacerea pretențiilor bazate pe drepturi pozitive." (N. Barry, [1998], p. 115).

Diferența astfel evidențiată poate fi folosită împotriva ideii de drept la un minim de bunăstare: în cazul unui drept, trebuie să putem şti cine şi cînd îl încalcă, pentru a putea trage la răspundere pe cei vinovați; dacă însă nu ştim cine încalcă «dreptul la bunăstare», rezultă că acesta nu ar fi un drept veritabil (şi că nu are cine să fie tras la răspundere); or, dacă nu există vinovați, de ce ar exista o vină (o încălcare a unui drept)?

În ciuda acestui raționament, mulți oameni moderni au intuiția că există o

datorie față de grupurile dezavantajate. Această intuiție a datoriei este complexă.

Pe de o parte, dacă se admite că cei dezavantajați contribuie într-un fel sau altul la buna desfăşurare a «jocului social» (dacă nu chiar la acumularea de valori), iar contribuția lor nu e răsplătită îndeajuns de piață, răspunsul e evident: societatea trebuie să recompenseze contribuția nerecompensată de piață, trebuie să răsplătească *meritul* (economic, social, cultural) insuficient răsplătit. Ea trebuie să repare nedreptatea din domeniul recompensării meritelor, chiar dacă nu se poate indica un anumit «vinovat» de această nedreptate. Problema este însă: *cine* și *cum* stabileşte corect (obiectiv) aceste merite, precum şi (în primul rînd) cine verifică faptul că meritele celor dezavantajați nu au fost suficient răsplătite de piață. Din nou, liberalii (Hayek, de exemplu) neagă că această determinare ar fi posibilă, chiar dacă (uneori) ei recunosc aspectul moral al chestiunii.

„*Fără îndoială că simțul nostru de dreptate este rănit dacă cineva, fără a avea* nici o vină şi în pofida unei munci îndîrjite şi a unei calificări ireproşabile, trebuie să suporte o însemnată scădere a venitului său sau să-şi vadă toate speranțele înşelate" (Hayek, [1993], p. 143).

Dar Hayek crede că orice tentativă de a «compensa» nedreptatea comisă aici ar afecta libertatea individuală, fiind deci inadmisibilă.

(x) Pe de altă parte, însă, se pot concepe modalități de abordare ce admit că societatea datorează ceva celor dezavantajați fără a postula o «contribuție» nerecompensată a acestora. Ele pleacă de la premisa că societatea pur şi simplu nu poate asigura respectarea propriilor sale principii, că (drept urmare a acestui eşec) unii membri ai acesteia pot fi privați de posibilitatea de a-şi exprima opțiunile şi, deci, că, fiind victime ale unui eşec social, aceştia pot fi îndreptățiți la compensații. (Acest tip de interpretare nu presupune neapărat şi stipularea unei metode de măsurare a «eşecului», deci a dimensiunilor financiare ale acestei «datorii» față de persoanele dezavantajate). Iată un exemplu de interpretare a problemei dreptății sociale în acest sens, exemplu inspirat din concepțiile contractualiste.

Practica economică a evidențiat şase principii de corectitudine a contractelor interumane. Cele 6 trăsături ale *doctrinei contractelor echitabile* (cf. Hoffman şi alții [2001]) sunt:

1. principiul intrării şi ieşirii (the principle of entry and exit), care spune că trebuie să existe condiții clare de intrare în, şi de ieşire (exit) din, contract, precum şi de renegociere a acestuia
2. principiul guvernanței (the principle of governance), care spune că procedurile de schimbare a regulilor jocului trebuie aprobate prin consens unanim
3. principiul externalităților (the principle of externalities), care spune că dacă un contract între A şi B impune costuri asupra lui C, atunci C trebuie să poată opta pentru a deveni parte contractantă iar contractul trebuie renegociat
4. principiul costurilor contractării (the principle of contracting costs), care spune că toate părțile contractante trebuie să participe la costurile contractării

5. principiul de acțiune al agentului (the Agency principle), care spune că ori agent trebuie să servească interesele tuturor celor implicați (tuturor celor ca au un interes în acea chestiune - celor ce sunt *stakeholders*)
6. principiul nemuririi limitate (the principle of limited immortality), ca spune că întreprinderea în cauză va fi condusă ca şi cum ar putea continua s servească intereselor celor implicați de-a lungul timpului (Hoffman, Frederick Schwartz, [2001], p. 167).

S-ar putea susține următoarea teză: concepțiile despre dreptatea socială care au fundamente sau componente contractualiste nu ar trebui să plece de la un model (ideal de dreptate sau de organizare socială, ci de la constatarea efectivă a existenței uno nedreptăți, adică a unor aranjamente sociale care încalcă unul sau mai multe dintre principiile doctrinei contractelor echitabile.

Dacă

/a/ liberali ca Hayek (vezi, de exemplu, *Principiile unei ordini sociale liberale*, în Hayek [2001]) au dreptate cînd spun că orice model aprioric (prestabilit) de dreptate se va lovi de diversitatea părerilor şi preferințelor individuale, fiind în conflict cu unele dintre acestea (ceea ce ar duce la încălcarea principiului guvernanței)

/b/criticii liberalismului au dreptate cînd spun că nici o stabilire a regulilor formale (tip Hayek) nu se poate realiza prin consens, datorită diversității de scopuri (fără scopuri comune, nu poate exista acord asupra regulilor, ceea ce duce iar la încălcarea principiului guvernanței)

/c/ şi propununerile de reglementare socială făcute atît de adversarii ideii de dreptate socială (liberali ca Hayek), cît şi de adepții acestei idei (critici ai liberalismului pieței, ca Rawls) sunt fanteziste; căci, aşa cum s-a remarcat adesea, argumentele liberale merg numai pentru o piață perfectă, care însă nu există, iar raționamentele lui Rawls (bazate pe «poziția originară») sunt inadecvate, deoarece vor să modeleze realitatea conform unei situații imaginare; aşadar, ambele variante se axează pe situații ideale, nu pe realitate (pe posibilitatea de a impune concurența perfectă sau raționamentul «în spatele vălului de ignoranță»),

atunci toate aceste alternative trebuie abandonate, deoarece, plecînd de la cazuri *imaginare*, şi nu de la *limite reale* ale condiției sociale a individului, ele rămîn exerciții în fantastic.

Se poate însă pleca şi de la altceva decît de la cazurile imaginare evocate mai sus? De exemplu, de la drepturi incontestabile, de la limite reale ale acestora, şi nu de la situații ideale?

Există argumente pentru un răspuns pozitiv la această întrebare. O variantă mai realistă ar fi pornirea de la principiul *dreptului egal* al oamenilor de „a-şi «determina» condițiile propriilor vieți" (Held, [2000], p. 189). Într-o societate contractualistă (ce respectă principiile echității contractelor), aplicarea acestui principiu ar cere ca fiecare persoană să fie consultată şi să îşi poate spune părerea cu privire la aranjamentele

fundamentale sub care își trăiește viața. Mai mult, fiecărei persoane ar trebui să i se asigure dreptul de exit (din societate), la costuri zero sau la costuri accesibile (dacă ieșirea sau exitul incumbă costuri foarte mari, aceasta echivalează cu absența dreptului de exit).

În genere, societățile nu pot asigura dreptul fiecărei persoane de a participa la (re)formularea principiilor privind aranjamentele fundamentale. Atît lipsa de resurse, cît și lipsa de voință politică (mai ales din partea grupurilor care nu sunt interesate într-o modificare a aranjamentelor fundamentale) blochează materializarea acestui drept.

De asemenea, dreptul de exit nu poate fi garantat. În cazul în care persoana ce respinge aranjamentele fundamentale admise (considerîndu-le incorecte pentru ea sau dezavantajoase) nu beneficiază de drept de exit, ea are temeiuri pentru a se considera nedreptățită, întrucît unul din principiile echității contractelor nu este satisfăcut în ceea ce o privește. În genere, exit-ul presupune costuri foarte mari, pe care numai persoanele afluente (bogate) le pot plăti. În schimb, persoanele aparținînd grupurilor dezavantajate (șomeri, săraci etc.) nu pot plăti aceleași costuri și, ca atare, nu beneficiază de un real drept de exit. În consecință, ele se pot plînge că societatea nu le crează condițiile în care să se bucure de o considerație egală cu aceea a persoanelor afluente.

Analiza situației persoanelor dezavantajate din punctul de vedere al principiilor echității contractelor indică un eșec al societății moderne liberale de a asigura ceea ce ea însăși consideră necesar: dreptul fiecăruia de a participa la (re)formularea aranjamentelor fundamentale sau dreptul de exit. De aici, plîngerea întemeiată că interesele acestor persoane sau grupuri nu sunt tratate cu egală considerație (față de persoanele sau grupurile ale căror interese merg spre păstrarea *status quo*-ului, adică spre menținerea aranjamentelor existente).

Dar, dacă persoanele nesatisfăcute de aranjamentele existente (nedrepte sau dezavantajoase, din punctul lor de vedere) nu se bucură de considerație sau atenție egală, ele merită compensații pentru nedreptate. De ce? Persoanele care sunt satisfăcute de aranjamentele existente (cei avantajați de acestea) sunt compensate pentru eșecul societății (de a asigura dreptul de participare la remodelarea aranjamentelor existente) prin faptul că sunt *winners* (cîștigătoare), sub aranjamentele respective. În schimb, persoanele dezavantajate nu au compensații pentru același eșec, ele fiind *losers* (perdante) sub aranjamentele respective. De aici, dreptul la compensații (care, evident, nu pot fi determinate *apriori*, ci numai în raport cu resursele societății în cauză).

/2. 5. 6/ Egalitatea complexă

„tot ce este bun intră pe mîna celor care au lucrul cel mai bun"
Michael Walzer

/2. 5. 6. 1/ O altă concepție despre dreptate care nu aspiră la egalitate completă (în ceea ce privește resursele și beneficiile), ci numai la o limitare a inegalităților, este cea a lui Michael Walzer, autorul cărții *The Spheres of Justice* (*Sferele dreptății*), apărută

prima dată în 1983 (vezi Walzer, [1993]). Walzer pleacă de laconstatarea că în diferite societăți au existat totdeauna bunuri *dominante* (adică bunuri care asigură celor care le posedă controlul multor alte bunuri), conform principiului (nerecunoscut dar foarte des aplicat) că „tot ce este bun intră pe mîna celor care au lucrul cel mai bun". În unele societăți, 'lucrul cel mai bun' (dominant) a fost poziția socială sau funcția politică, iar în societatea contemporană acesta este capitalul. Walzer nu crede că inegalitățile vor dispărea, dar crede că dreptatea cere ca ele să fie ținute sub control, astfel ca cei avantajați (de posesia unor bunuri dominante) să nu acapareze monopolist și toate celelalte bunuri. Ca atare, Walzer susține că trebuie să funcționeze o regulă care să spună că *"nici un bun social x nu trebuie să fie distribuit bărbaților și femeilor ce posedă alt bun y doar pentru că ei posedă y, indiferent de semnificația lui y"*. Aplicarea acestei reguli ar face să nu existe nici un bun 'y' general convertibil (care să poată fi transformat în toate celelalte bunuri), iar societatea ar fi caracterizată de inegalități *locale*, dar nu de o inegalitate globală (ca aceea proprie situației în care există un bun dominant, convertibil, iar cei ce dețin acest bun acaparează toate celelalte bunuri). Într-o asemenea societate s-ar realiza nu egalitatea absolută, ci o egalitate complexă.

Michael Walzer, care este și un distins istoric al ideilor și mentalităților, își construiește teoria plecînd de la constatarea ireductibilei diversități a modurilor și criteriilor de alocare a valorilor pe parcursul istoriei omenirii:

> „Diverse aranjamente politice pun în aplicare iar diverse ideologii justifică distribuiri diferite ale puterii, apartenenței, onoarei, ritualului, grației divine, rudeniei și iubirii, cunoașterii, averii, siguranței fizice, muncii și distracției, recompenselor și pedepselor, categoriilor de bunuri percepute într-un sens mai îngust și mai materialist – hrana, adăpostul, îmbracămintea, transportul, îngrijirea medicală, mărfurilor de toate felurile, precum și tuturor acelor lucruri excentrice (picturi, cărți rare, timbre) pe care oamenii le colecționează. Această multiplicitate de bunuri este însoțită de o multitudine de proceduri, agenți și criterii de distribuire. Există sisteme simple de distribuire – galere de sclavi, mânăstiri, azile de nebuni, grădinițe de copii, deși fiecare din acestea, privite atent, pot prezenta complexități neașteptate. Dar nici o societate umană dezvoltată pe deplin, nu a putut evita multiplicitatea" (Walzer *The Spheres of Justice* [1993])

Filosofii, teoreticienii, ideologii sau utopiștii au încercat totdeauna (și uneori mai încearcă și azi) să găsească un sistem unic, sau un criteriu universal unic, de distribuire a valorilor sau beneficiilor în societate. Caracterul nerealist al acestei tentative este evidențiat, printre altele, și de faptul că nici chiar societățile premoderne, mai uniforme și mai ideologizate (axate pe valori comune, pe o ierarhie socială și morală unică) nu au fost caracterizate de un mod unic și unitar de distribuire, bazat pe un singur criteriu sau mijloc de schimb. S-ar putea vorbi de un pluralism inerent comunităților umane familiare nouă, care, toate, au folosit simultan mai multe criterii de alocare diferite. Nici chiar banii, cel mai larg răspîndit mijloc de schimb și criteriu de evaluare din societățile civilizate, nu au devenit vreodată mijloc de schimb

universal. Corespunzător acestei diversităţi de criterii, a existat totdeauna şi o anumită diversitate a factorilor decidenţi: nu a existat niciodată o autoritate unică, suficient de puternică pentru a deţine un monopol total asupra alocării resurselor, poziţiilor sau avantajelor. Statele şi elitele conducătoare au jucat, desigur, roluri foarte importante şi, adesea, disproporţionat de mari, în stabilirea distribuţiei puterii, poziţiilor de status, şi a beneficiilor (după cum şi în ceea ce priveşte distribuţia costurilor sau a obligaţiilor). Dar monopolul total nu a putut exista nici sub regimurile totalitare, nici sub cele mai abuzive dictaturi.

„Nu există totuşi un singur punct de acces în această lume a aranjamentelor şi a ideologiilor distributive. Nu a existat niciodată un mijloc de schimb universal. De la declinul economiei de tip barter, banii sunt mijlocul cel mai răspîndit. Dar vechea maximă: «există lucruri pe care nu le poţi cumpăra cu bani» nu este adevărată doar normativ, ci şi practic. Ce trebuie şi ce nu trebuie să fie de vânzare este o chestiune pe care bărbaţii şi femeile trebuie întotdeauna să o hotărască şi au şi hotărât-o în multe feluri. De-a lungul istoriei, piaţa a fost doar unul dintre mecanismele cele mai importante de distribuire a bunurilor sociale; dar nu a fost niciodată şi nu este nici în prezent un sistem complet de distribuire.

În mod asemănător, niciodată nu a existat un singur centru de control al distribuirilor sau un singur set de agenţi care sa decidă în acest sens. Nici un stat nu a fost atît de puternic încît să reglementeze toate sistemele prin care oamenii beneficiază cu toţii, împart şi schimbă, sisteme din care se modelează societatea. Sunt lucruri care scapă de sub controlul statului, noi modele sunt create – reţele familiale, pieţe negre, alianţe birocratice, organizaţii politice sau religioase clandestine. Agenţii statului pot impozita, rechiziţiona, aloca, reglementa, numi, recompensa, pedepsi, dar nu pot controla întreaga arie a bunurilor şi nici nu se pot substitui fiecărui agent de distribuire. Şi în fapt, nimeni nu poate face asta,pe piaţă există răsturnări şi nişe, dar nu a existat până acum nici o conspiraţie distributivă pe deplin victorioasă.

În sfârşit, nu a existat niciodată un singur criteriu, sau un singur set de criterii interconectate, pentru toate distribuirile. Meritul, calificarea, naşterea şi ascendenţa, prietenia, nevoia, liberul schimb, loialitatea politică, decizia democratică: toate îşi au locul lor, împreună cu multe altele, coexistînd nu fără dificultate, invocate de multe grupuri aflate în competiţie, confundate unele cu altele“ (Walzer [1993]).

Într-un spirit care ar putea fi numit «wittgensteinean» (deoarece denunţă înclinaţia speculativă spre generalitate şi spre minimalizarea diversităţii), Michael Walzer îşi îngăduie şi o mică şarjă la adresa spiritului teoretizant, în special la adresa celui filosofic, care este mereu tentat de a ignora varietatea situaţiilor, a contextelor şi a criteriilor de judecată, postulînd iar şi iar ierarhii unice, autorităţi supreme, incontestabile, precum şi o imaginară uniformitate a distribuirii valorilor. Şi totuşi, lasă

el să se înțeleagă, există circumstanțe atenuante pentru această tendință spre monisn spre «uitarea pluralității». Pe de o parte, sigur că rațiunea are dificultăți în a cuprinde : monitoriza întreaga diversitate de situații, criterii și moduri de alocare a beneficiilor ; costurilor. Pe de altă parte, atunci cînd dorim să păstrăm capacitatea de a gestion distribuirea avantajelor și a poverilor – pentru a nu lăsa ca ea să se facă în mo nedrept – riscul ca pluralitatea formelor de distribuire să ne scape de sub control est atît de mare, încît suntem irezistibil înclinați spre formule simplificate (moniste uniforme) de alocare ce ar putea fi controlate, verificate și aplicate în viața socială. Îı fond, dorința de a găsi *o unică formă corectă de distribuire a beneficiilor și pierderilo* este o altă fațetă a aspirației intense de a preveni arbitrarul (nedreptatea) și de a asigur domnia a *ceea ce este just* în viața publică. Aceasta nu înseamnă, însă, decît a explica nu și a justifica sau apăra, fenomenul monismului justițiar; rațiunea ne spune că el nu este realist și nu va putea fi implementat niciodată.

> „În ceea ce privește dreptatea distributivă, istoria ne prezintă o mare varietate de aranjamente și ideologii. Dar primul impuls al filosofului este să reziste povestirilor istoriei, lumii aparențelor, și să caute o anume unitate ce stă la baza tuturor: o listă scurtă cu bunuri de bază, foarte ușor redusă la un singur bun, un singur criteriu sau set de criterii interconectate de distribuire; iar filosoful să stea el însuși, cel puțin simbolic, în punctul central și unic de decizie. Voi argumenta că a cauta o unitate înseamnă a înțelege greșit obiectul dreptății distributive. Cu toate acestea într-un anumit sens, impulsul filosofic este de neînlăturat. Chiar dacă alegem pluralismul, așa cum o voi face, alegerea necesită o apărare coerentă. Trebuie să existe principii care justifică alegerea și îi stabilesc limitele, pentru că pluralismul nu ne cere să susținem orice propunere de criteriu de distribuire sau să acceptam orice potențial agent. Ne putem imagina un singur principiu și un singur tip de pluralism legitim. Dar și acesta ar fi un pluralism care ar acoperi o arie foarte largă de distribuiri. Prin contrast, cea mai adîncă presupunere a majorității filosofilor care au scris despre dreptate de la Platon încoace este că există un singur sistem distributiv, și numai unul, pe care filosofia îl poate susține în mod corect" (Walzer [1993]).

Evident, printre filosofii care cad în capcana monismului alocării Walzer îl include și pe Rawls (vezi, în acest sens, citatul dat mai sus, în paragraful privitor la criticile aduse teoriei dreptății ca *fairness*). Spre deosebire de John Rawls și mulți alți autori ce continuă gîndirea universalistă fondată de Kant (inclusiv autorii de orientare liberală sau libertariană), Walzer nu crede că marea problemă ce stă în fața aspirației la dreptate socială ar fi diversitatea intereselor individuale, subiectivismele de ordin personal și egoismele uzuale. El este preocupat de faptul că orice societate se bazează pe multiple *semnificații împărtășite* (shared meanings) sau, altfel spus, pe semnificații sociale. Dar aceste semnificații împărtășite au caracter particularist, în sensul că aparțin unei societăți anume și unei epoci istorice, fiind specifice anumitor comunități, și nu oamenilor în general. Particularismul semnificațiilor împărtășite, cuplat cu existența mai multor tipuri de idealuri justițiare (între care alege «decizia politică»), face implauzibilă orice metodă de alocare cu caracter rațional-universal, inclusiv pe cea propusă de Rawls.

Dar scopul lui Walzer nu este pur şi simplu acela de a rectifica eroarea «monistă», uniformizantă, comisă de Rawls şi de atîţi alţi filosofi. Autorul *Sferelor dreptăţii* are un obiectiv mai generos: el vrea să atragă atenţia asupra *pluralismului intrinsec dreptăţii sociale*. Faptul că în viaţa oamenilor există o diversitate de valori şi bunuri dorite, că există (în consecinţă) o diversitate de semnificaţii împărtăşite şi criterii de alocare; faptul (care merge mai adînc) că însăşi înţelegerea acestor semnificaţii şi criterii variază permanent (chiar în interiorul aceleiaşi societăţi), creînd noi forme de diversitate între contemporani, trebuie să ne conducă – crede Walzer – la abandonarea oricărui monism şi la îmbrăţişarea pluralismului (de altfel, cartea sa din 1983 are subtitlul *O pledoarie pentru pluralism şi egalitate*).

„Cel mai important este că problema nu este a particularismului intereselor, problemă pe care filosofii au presupus întodeauna că o pot evita fără riscuri (adică fără controverse). Oamenii obişnuiţi pot face şi ei acelaşi lucru, de dragul interesului public, să zicem. Problema mai mare este a particularismului istoriei, culturii, şi apartenenţei. Chiar dacă ei îşi asumă imparţialitatea, întrebarea cea mai probabilă ce se va naşte între membrii unei comunităţi politice nu este: «Ce ar alege indivizi raţionali în condiţii universalizabile de tipul cutare şi cutare?», ci mai degrabă: «Ce ar alege indivizi ca noi care sunt situaţi cum suntem noi situaţi, care împărtăşesc aceeaşi cultură, şi sunt hotărîţi să o împărtăşească în continuare?». Iar aceasta este întrebarea care se transformă rapid în: «Ce alegeri am făcut deja în cursul vieţii noastre colective. Ce semnificaţii împărtăşim de fapt?» Dreptatea este un construct uman şi este foarte îndoielnic faptul că poate fi făcut într-un singur fel. În orice caz, eu voi începe prin a mă îndoi, şi chiar mai mult, de această presupunere filosofică standard. Problemele puse de teoria dreptăţii distributive admit o plajă largă de răspunsuri şi este loc pe această plajă pentru diversitatea culturală şi opţiunea politică. Nu este vorba numai de implementarea unui singur principiu sau set de principii în contexte istorice diferite. Nimeni nu ar nega că există mai multe implementări permise din punct de vedere moral. Vreau să argumentez mai mult decît asta, şi anume: principiile dreptăţii sunt ele însele pluraliste în formă; diferitele bunuri sociale trebuie distribuite pe temeiuri diferite, în conformitate cu proceduri diferite, de agenţi diferiţi; şi că toate aceste diferenţe derivă din înţelegeri diferite ale bunurilor sociale în sine – produsul inevitabil al particularismelor istorice şi culturale" (Walzer [1993]).

Odată stabilite premisele (istoriste şi realiste, nu constructiviste, ca la Rawls) şi scopurile (pluraliste) ale teoriei, Walzer poate trece la formularea tezelor sale principale. El restabileşte faptul că în diferitele societăţi au existat totdeauna bunuri-cheie, bunuri *dominante* (adică bunuri care asigură celor ce le posedă controlul multor alte bunuri), conform principiului (nerecunoscut oficial, dar aflat în fapt în vigoare) că „tot ce este bun încape pe mîna celor care au lucrul cel mai bun". Aceasta se întîmplă pur şi simplu pentru că posesorii bunului dominant pot de regulă să transforme acest bun în altele: „bunul dominant este convertit. mai mult sau mai puţin sistematic, în tot felul de alte lucruri". De aici urmează şi consecinţa că în orice societate vor exista

grupuri dominante; distribuirea neuniformă a bunurilor dominante (faptul că unii au disproporționat de puține asemenea bunuri), formarea unui control de tip monopolis asupra acestora (de tipul «un număr mic de oameni controlează o cantitate mare de bunuri dominante») şi faptul că acestea pot fi convertite în tot felul de alte bunuri, va transforma anumite grupuri în veritabile «clase dominante». Căci tocmai „controlu monopolist asupra unui bun dominant este cel care face ca o clasă să fie dominantă". În unele societăți, 'lucrul cel mai bun' (dominant) a fost poziția socială sau funcția politică, iar în societatea contemporană acesta sunt banii.

> „Cu toată complexitatea aranjamentelor lor distributive, cele mai multe societăți sunt organizate după ceea ce am putea considera a fi versiunea socială a «etalonului aur»: un bun sau un set de bunuri este dominant şi determină valoarea în toate celelalte sfere de distribuire. Şi acel bun sau set de bunuri este în mod obişnuit monopolizat, iar valoarea sa este susținută de puterea şi coeziunea posesorilor lui. Eu numesc un bun *dominant* dacă indivizii care îl posedă, pot dispune, tocmai pentru că îl posedă, de o arie largă de alte bunuri. Este *monopolizat* ori de cîte ori o singură persoană, un monarh al lumii valorilor – sau un grup de persoane, oligarhi – reuşesc să îl impună cu succes împotriva tuturor rivalilor. Dominația descrie un mod de a utiliza bunurile sociale care nu este limitat de înțelesul lor intrinsec sau care modelează înțelesul lor după propria imagine. Monopolul descrie un mod de a poseda sau a controla bunurile sociale în scopul de a le exploata dominația. Cînd bunurile sunt insuficiente [*scarce*] şi cerute de un număr mare de persoane, precum apa în deşert, monopolul în sine le va face dominante. De cele mai multe ori însă dominația este o creație socială mai elaborată, muncă a multe minți, amestecînd realitate şi simbol. Puterea fizică, reputația familială, funcția politică sau religioasă, proprietatea funciară, capitalul, tehnologia: fiecare dintre acestea au fost dominante în diferite etape istorice şi fiecare dintre ele a fost monopolizat de un anume grup de persoane. Şi atunci toate lucrurile bune ajung la cei care posedă acest unic «cel mai bun» lucru. Posedă-l pe acesta şi celelate vin în şir. Sau, pentru a schimba metafora, un bun dominant este convertit într-un alt bun, în alte bunuri, în conformitate cu ceea ce pare a fi un proces natural, dar care este de fapt un fel de alchimie socială" (Walzer [1993]).

Walzer admite că bunurile dominante nu pot juca un rol absolut şi universal. Întotdeauna există şi zone (mai mici sau mai mari) ale vieții publice şi private în care aceste bunuri nu pot deveni factorul decisiv de influență; există contexte şi situații în care ele nu au validitate şi cazuri în care nu pot fi convertite în alte bunuri. Altfel spus, pe lîngă bunurile dominante şi formele de tranzacție sau organizare controlate de ele, subzistă totdeauna şi alte bunuri, şi alte forme de tranzacție sau organizare (chiar dacă uneori numai marginal, periferic). Drept urmare, nici dominația grupurilor dominante, ce monopolizează bunurile-cheie, nu este absolută şi universală; monopolul este parțial: „precum dominația este întodeauna incompletă iar monopolul imperfect, stăpînirea fiecărei clase conducătoare este instabilă, este perpetuu contestată de alte grupuri în numele unor modele alternative de convertire"(*idem*). Dar aceasta nu înseamnă că

dominația exercitată de bunurile-cheie și de grupurile ce le monopolizează (fie și parțial sau temporar) n-ar constitui o problemă majoră a societății. Dimpotrivă, părerea lui Walzer este că tocmai existența acestor bunuri și grupuri dominante creează injustiția socială. Iar injustiția socială nu constă pur și simplu în faptul că unii oameni dețin bunuri dominante iar alții nu dețin (sau dețin o foarte mică proporție din ele). Dacă ar afirma așa ceva, autorul *Sferelor dreptății* s-ar încolona alături de numeroșii critici ai inegalității sociale. Dar Walzer nu este un egalitarist de tipul celor clasici; el nu respinge inegalitățile în sine și nici nu crede într-o societate (fie ea și viitoare) în care toate inegalitățile ar dispărea. Ceea ce critică el (și crede că ar fi sursa marilor nedreptăți sociale) este acumularea sau compunerea inegalităților. Problema nu este că un grup relativ mic de oameni dețin mult din cantitatea de bunuri dominante (de exemplu, bani); problema este că, pe baza convertibilității acestor bunuri dominante în orice altceva, acest mic grup ajunge să monopolizeze nu numai bunurile-cheie, ci și multe din toate celelalte bunuri. Sursa dificultăților este că oricărui bun dominant i se aplică regula caracteristică „posedă-l pe acesta și celelalte vin în șir", regulă a cărei largă și sistematică funcționare duce la faptul că posesorii bunului dominant tind să monopolizeze nu numai acest bun, ci și celelalte bunuri (aproape toate sau multe dintre ele, pe cele esențiale în orice caz). Să luăm cazul cel mai familiar, al societăților în care bunul dominant sunt banii. Problema nu este pur și simplu că unii au mulți bani, iar alții prea puțini; problema este că deținătorii de bani tind să monopolizeze nu doar capitalurile și activitățile bazate pe ele, ci și tot felul de alte bunuri în care banii se pot converti:

- influență politică
- status social (prestigiu, autoritate)
- notorietate și influență mass media
- capacitate de manipulare a opiniei publice (prin mass media și pe alte căi, de exemplu prin acțiunea unor organizații)
- titluri nobiliare (în unele cazuri)
- diplome și titluri academice
- alte diplome, decorații, premii, privilegii sociale etc.

Astfel, grupurile dominante ajung să controleze nu numai sferele care este normal să fie controlate de capitaluri (de exemplu, economia, piața liberă) dar și celelalte sfere, în care puterea sau influența ar trebui să fie determinată nu de bani, ci de cu totul altceva. Desigur, recunoaște Walzer, plutocrația (puterea banilor, a celor ce dețin banii) "este mai puțin îngrozitoare decît totalitarismul; rezistența față de ea este mai puțin periculoasă", dar "ea este totuși o tiranie". În acest context, termenul «tiranie» nu trebuie luat în sensul său politic strict: Walzer cunoaște diferența dintre un sistem plutocratic de tip democratic și un sistem dictatorial propriu-zis (cum era cel nazist sau comunist). Ceea ce vrea el să spună este că bunurile dominante conferă grupurilor ce le dețin o influență disproporționat de mare în toate sferele societății, inclusiv în sfere în care ele nu au nici dreptul legal, nici autoritatea morală de a domina. Ca atare, grupurile dominante ajung să posede o putere socială exagerată, ce poate fi numită metaforic «tiranică».

Ideologii acestor grupuri vor susține, cu siguranță, că interpretarea lui Walzer demonizează inutil pe plutocrați; ei vor reaminti că puterea banilor are importante

efecte pozitive, în primul rînd pe acela de contrabalansa puterea pur politică şi de a c controla (pentru ca ea să nu degenereze în dictatură politică). Însă, cînd apărători puterii banilor argumentează că "oficialii statului vor fi tirani, dacă puterea lor nu va f contrabalansată de puterea banilor", Walzer replică observînd că din însuşi acesı argument "decurge deci că toţi capitaliştii vor fi tirani dacă puterea lor nu va fi contrabalansată de o guvernare puternică". Iar printre ţelurile unei guvernări puternice ar trebui să fie tocmai dispersarea puterii, prevenirea acumulării exagerate de influenţă de către grupurile dominante (cele ce monopolizează bunurile dominante); statul democratic trebuie să fie vigilent şi activ faţă de «tirania monopolurilor». Este un adevăr unanim recunoscut că statul trebuie să prevină formarea de monopoluri în economie. Dar lucrurile trebuie privite, conform lui Walzer, într-o perspectivă mult mai amplă. Nu numai monopolurile economice trebuie eliminate; dreptatea socială presupune ţinerea sub control a *hiper-monopolului* care se formează pe baza bunurilor dominante şi a convertibilităţii lor în alte bunuri. Ea implică împiedicarea celor avantajaţi (de posesia unor bunuri dominante) să acapareze monopolist şi toate celelalte bunuri majore din societate.

> „Vreau să argumentez că ar trebui să ne concentrăm asupra reducerii dominaţiei şi nu – sau nu în primul rînd – asupra spargerii sau restricţionării monopolurilor. Ar trebui să luăm în consideraţie ce ar însemna să îngustăm aria înăuntrul căreia anumite bunuri sunt convertibile şi să reabiltăm autonomia sferelor de distribuire. Dar acest argument, deşi nu este neobişnuit istoriceşte, nu a fost niciodată dezvoltat pe deplin într-o scriere filosofică. Filosofii au tins să critice (sau să justifice) monopolurile de avere, putere şi educaţie existente sau emergente. Ori au criticat (sau justificat) anumite convertiri – ale averii în educaţie sau ale funcţiei publice în avere. Şi toate acestea, adesea, în numele unui anumit sistem de distribuire radical simplificat. Critica dominaţiei va sugera în schimb un mod de a remodela şi de a coabita apoi cu complexitatea reală a distribuirilor" (Walzer [1993]).

Trebuie subliniat cît mai insistent că ideea fundamentală aici nu este distrugerea completă a tuturor monopolurilor, care ar conduce la vechiul ideal stîngist al egalizării posesiei de bunuri în toate sferele. Walzer, ca şi majoritatea intelectualilor contemporani, s-a resemnat cu persistenţa inegalităţii în fiecare sector al vieţii sociale. «Monopoluri», sau concentrări masive de bunuri, de putere, la un pol (şi lipsă de bunuri sau de putere la polul opus) vor continua să existe în toate sferele sociale. Dreptatea nu presupune eliminarea completă a monopolurilor, egalizarea în fiecare sferă. Ea presupune însă blocarea transferului nelegitim al monopolurilor dintr-o sferă în altă sferă, compunerea inegalităţilor dintr-o sferă cu inegalităţile dintr-o altă sferă – căci aceste transferuri şi compuneri conduc într-o polarizare globală a societăţii, la situaţia extremă în care la un pol al acesteia se acumulează numai beneficiile şi puterea *din toate sferele*, iar la altul numai dezavantajele şi incapacitatea *din toate sferele*. Ca alternativă la această situaţie, Walzer schiţează o societate ce stopează compunerea monopolurilor şi a inegalităţilor, şi conduce, nu la egalitarismul binecunoscut, ci la o *egalitate complexă*.

„Să ne imaginăm acum o societate în care există monopol asupra diverselor bunuri sociale, – aşa cum sunt şi cum vor fi dacă excludem intervenția continuă a statului – dar în care nici un singur bun particular nu este universal convertibil. Pe măsură ce voi înainta voi încerca să definesc limitele precise ale convertibilității, dar pentru început este suficientă descrierea generală. Aceasta este o societate egalitară complexă. Deşi vor fi multe mici inegalități, inegalitatea nu va fi multiplicată prin procesul de convertire. Nici nu va fi multiplicată prin însumarea diferitelor bunuri deoarece autonomia distribuirilor va tinde să producă o varietate de monopoluri locale, deținute de grupuri diferite. Nu vreau să susțin că egalitatea complexă va fi în mod necesar mai stabilă decît egalitatea simplă, dar inclin să cred că va deschide calea unor forme mai difuze şi mai particulare de conflict social. Iar rezistența la convertibilitate va fi menținută în mare măsură de oamenii obişnuiți înăuntrul sferei proprii de competență şi control, fără intervenția pe scară largă a statului [...]
Regimul egalității complexe este opusul tiraniei. El stabileşte un asemenea set de relații încît dominația este imposibilă. În termeni formali, egalitatea complexă înseamnă că nici o poziție a unui cetățean într-o sferă sau în raport cu un anume bun social, nu poate determina poziția sa în altă sferă şi cu privire la alt bun social. În acest fel cetățeanul X poate fi ales într-o funcție politică în dauna cetățeanului Y şi atunci cei doi vor fi inegali în sfera politică. Dar nu vor fi inegali în general, atît timp cît funcția lui X nu îi oferă avantaje asupra lui Y în alte sfere – îngrijire medicală superioară, acces la şcoli mai bune pentru copii, oportunități antreprenoriale etc. Atît timp cît funcția publică nu este un bun dominant şi nu este universal convertibilă, oamenii cu funcții sunt, sau cel puțin pot fi, egali cu cei pe care îi guvernează" (Walzer [1993]).[ii]

Egalitatea complexă (ca trăsătură definitorie pentru o societate dreaptă) nu poate fi reconstruită într-o formă detaliată, care să precizeze *ce* şi *cît* va poseda fiecare, *care* inegalități vor subzista etc. Ea constă mai curînd într-un principiu limitativ, într-un tip de restricții, decît într-un tablou sau model al rezultatelor finale juste. Principiul pe care autorul *Sferelor dreptății* îl propune drept principiu al unei societăți juste de tipul celei descrise în citat, şi care ar fi, în interpretarea dată, însuşi principiul dreptății sociale, este de fapt un principiu de limitare a convertibilității unor bunuri în alte bunuri, atunci cînd aceste bunuri provin din sfere diferite (din sfere cu criterii diferite de valoare). Fiecare sferă are propriile sale semnificații împărtăşite şi, deci, propriile criterii de alocare: „Cînd semnificațiile sunt distincte, distribuirile trebuie să fie autonome. Fiecare bun social sau set de bunuri constituie, cum ar veni, o sferă de distribuire în care numai anumite criterii şi aranjamente sunt adecvate" (Walzer, [1993], p. 10). Trecerile de la o sferă la alta (pe baza acumulărilor de care beneficiază cineva în cea dintîi, şi fără satisfacerea criteriilor de valoare specifice celeilalte) sunt nelegitime; ele trebuie stopate, ca şi cum am ridica ziduri de netrecut între ele: «zidurile solide fac o societate justă», crede Walzer. În vederea blocării acestor treceri.

principiul de bază are forma următoarei interdicții:

> *„Nici un bun social x nu trebuie distribuit persoanelor care posedă un alt bun y doar datorită faptului că îl posedă pe y și fără nici o legătură cu semnificația lui x"* (Walzer, [1993], p. 20).

/2. 5. 6. 2/ Teoria lui Michael Walzer este expresia unor preocupări morale și politice autentice și importante, caracteristice culturii politice americane mai mult decît altora; în centrul acestora, mai ales preocuparea pentru răul social reprezentat de *acumularea excesivă* de putere sau influență (preocupare specifică și primelor valuri de *progresivism* american, de la sfîrșitul secolului XIX și începutul secolului XX). Respingerea monopolizării și a hipermonopolizării nu este simptomul egalitarismului; în fond, nici Walzer, nici progresiviștii și nici alți critici ai acumulărilor excesive de influență nu sunt de fapt egalitariști. În schimb, ei sunt anti-elitiști, în sensul că nu recunosc drept legitim sau benefic controlul unor elite (politice, financiare, din mass media etc.) asupra societății. Preocuparea pentru contracararea acestor acumulări este în genere inspirată de un anumit tip de individualism liberal (deosebit de cel care face apologia pieței absolut libere, demonizînd orice intervenție de stat). Este vorba de un individualism ce caută să asigure condițiile propice pentru ca dezvoltarea indivizilor și a liberei inițiative individuale să nu fie pusă în pericol de existența unor masive centre de putere apte să controleze spațiul public și, uneori, chiar părți ale celui privat.

Mulți comentatori (John Gray, în [2000], ca să menționez un singur nume) au salutat apariția teoriei lui Walzer ca pe un semnal pozitiv privind îndepărtarea gîndirii politice contemporane de constructivismul abstract, universalist, al lui Rawls. Pe de altă parte, comentariile de specialitate au semnalat și deficiențele acestei abordări.

(i) Bunăoară, tot Gray subliniază că, în creditul pe care îl acordă semnificațiilor împărtășite (ce trebuie să guverneze controlul asupra alocării resurselor și a valorilor), Walzer pare să minimalizeze enorma diversitate de păreri existentă în interiorul fiecărei sfere sociale – o diversitate care poate anula practic posibilitatea controlului menit să prevină convertiri nelegitime între sfere diferite.

(ii) Mai acide sunt criticile lui Brian Barry. Evocînd și el încrederea exagerată într-un posibil consens asupra semnificațiilor împărtășite din interiorul fiecărei sfere sociale, Barry subliniază și alte dificultăți ale teoriei lui Walzer. Aceasta este, crede el, „opresivă, impracticabilă și induce în eroare" ([2001], p. 195). Opresivă, deoarece face apel la ideea distribuirii unor resurse și valori pe baza semnificațiilor împărtășite, care, de fapt, nu sunt împărtășite ci minate de disensiuni; impracticabilă, deoarece pretinde că „este posibil să fie blocate schimburile dintre bani și orice altceva decît bunurile de consum" (căci orice altceva cade într-o altă sferă și, deci, face obiectul restricțiilor walzeriene privind convertibilitatea!); în fine, adaugă Barry, teoria induce în eroare deoarece sugerează că o societate organizată conform regulilor sale ar genera diferențe de venit și afluență numai în ceea ce privește accesul la bunurile de lux (nu este clar dacă această obiecție stă în picioare).

(iii) În sfîrșit, un mare număr de comentatori au subliniat în diverse forme ceea ce s-ar putea considera a fi principala dificultate a concepției lui Walzer: lipsa unor

mecanisme, formule sau instrumente de punere în aplicare a restricțiilor asupra convertibilității bunurilor dominante. Într-adevăr, nu este ușor de văzut cum ar putea funcționa eficace un ansamblu de norme și interdicții capabil să stopeze transferurile nelegitime de resurse și influență peste granițele dintre sferele sociale și convertirea bunurilor de un anumit tip în alte bunuri. Dacă un asemenea ansamblu nu se constituie sau nu funcționează eficace, idealul egalității complexe s-ar putea dovedi la fel de utopic ca și alte idealuri egalitare.

(iv) Pe de altă parte, trebuie recunoscut că un scepticism total în această privință este greu de asumat. Dacă ne-am resemna să admitem că blocarea convertirii unor bunuri în altele este exclusă, atunci ar trebui să ne împăcăm și cu ideea că traficul de influență, mita, corupția, abuzurile de putere, șantajul etc. sunt destinate să înflorească și să prospere – căci în toate aceste cazuri de infracțiuni sunt implicate convertiri (nu numai nelegitime moral, dar și ilicite) ale unor bunuri în alte bunuri și treceri inadmisibile peste granițele dintre sfere.

/2. 5. 7/ De la imparțialitate la egalitate

„we really do not know how to live together"
Thomas Nagel

/2. 5. 7. 1./ Alți autori contemporani, cum este Thomas Nagel, nu propun anumite criterii de dreptate socială, dar indică motivele pentru care dreptatea socială trebuie considerată o problemă de maximă importanță, imposibil de soluționat prin simple aranjamente procedurale. Nagel pleacă de la convingerea (sau constatarea?) dezarmantă că noi, ca membri ai societății, nu știm de fapt cum să trăim împreună ([1991]). Nici unul dintre tipurile de aranjamente sociale cunoscute nu este satisfăcător; toate au deficiențe majore și dau naștere la probleme majore, inclusiv la conflicte. În opinia filosofului american, eșecul sistemelor sociale și politice nu este atît efectul unor conflicte între oameni, cît al unui conflict interior între două dimensiuni fundamentale ale personalității oricărei ființe raționale: dimensiunea personală, subiectivă, «egoistă» și dimensiunea generală, obiectivă, imparțială. Conflictul din sine însuși, nu conflictul cu alții, este cel ce subminează capacitatea individualui de a stabili aranjamente sociale corecte.

> „etica și baza etică a teoriei politice trebuie să fie înțelese ca fiind rezultatul existenței la nivelul fiecărui individ a unei diviziuni între două puncte de vedere, cel personal și cel impersonal. Cel din urmă reprezintă cerințele colectivității și face ca ele să aibă importanță pentru fiecare individ. Dacă punctul de vedere impersonal n-ar exista, nu ar exista moralitate, ci doar conflictul, compromisul și convergența ocazională a perspectivelor individuale. Fiecare dintre noi este influențabil de către cerințele celorlalți prin intermediul moralității private și publice tocmai pentru că o ființă umană nu pune în joc doar propriul său punct de vedere.

Orice aranjament care guvernează relația dintre indivizi sau dintre individ şi colectiv depinde de o balanță corespunzătoare de forțe, ce se găseşte în cadrul sinelui [. . .] Dacă este ca un aranjament să pretindă sprijinul celor ce sunt constrînşi de acest aranjament – dacă, cu alte cuvinte, este cazul ca acesta să pretindă legitimitate –, atunci ar trebui să se bazeze pe, sau să pună în scenă, o formă de integrare rezonabilă a elementelor rezultate în urma divizării naturale a fiecărui sine. Diviziunea este aproximativă şi subîntinde în bună măsură o complexitate subordonată, dar cred că este indispensabilă abordării acestei teme. [. . .]
Punctul de vedere impersonal al fiecăruia dintre noi produce [. . .] o puternică cerință de imparțialitate şi egalitate universală, pe cînd punctul de vedere personal dă naştere la cerințe şi motive individualiste, care constituie obstacole în calea urmăririi şi realizării unor asemenea idealuri. Recunoaşterea acestui lucru ca fiind adevărat în cazul fiecăruia va confrunta, în consecință, punctul de vedere impersonal cu noi întrebări legate de ce anume presupune a trata cu egală considerație persoanele, iar, la rîndul ei, această chestiune va face ca individul să se confrunte cu noi conflicte.

Aceleaşi probleme apar legat de moralitatea conduitei personale, însă voi argumenta că tratarea lor trebuie extinsă la nivelul teoriei politice, unde relațiile de conflict sau sprijin mutual dintre instituțiile politice şi motivația individuală sunt esențiale. De aici reiese că este foarte dificil de obținut o combinație armonioasă între un ideal politic acceptabil şi standarde acceptabile de moralitate personală. De aceea, o altă cale de a pune problema este următoarea: cînd încercăm să descoperim standarde morale rezonabile pentru conduita morală a indivizilor, iar apoi încercăm să le integrăm cu standarde obiective de evaluare a instituțiilor sociale şi politice, pare să nu existe nici o cale satisfăcătoare de compatibilizare a celor două. Fiecare răspunde unor presiuni opuse, care le țin separate“ (Thomas Nagel *Equality and Partiality*, [1991]).

Nu este greu să ne imaginăm situațiile de «conflict intern» la care se referă Nagel. Atunci cînd o persoană are posibilitatea de a accede la anumite avantaje, fără a plăti costuri majore dar cu prețul ignorării unor cerințe morale (cum sunt cele privind sacrificarea în folosul altora sau ajutorarea celor aflați în situații critice), asupra conştiinței sale se exercită presiunea considerentelor inspirate de punctul de vedere personal: apar motivații de tipul «omul nu trăieşte decît o dată, şi este normal să profite de şansele existente», «nu se ştie dacă o asemenea şansă mai apare vreodată», «a nu profita de şansele oferite înseamnă a risca să te ratezi», sau, cum se spune în sport, «ocaziile pierdute se răzbună» etc. Toate aceste «argumente» acționează în direcția suspendării perspectivei pe care o recomandă punctul de vedere impersonal. Dacă însă această perspectivă non-egoistă se instalează, atunci ea furnizează temeiuri diametral opuse celor de mai sus: «a profita în mod imoral de o şansă este degradant, înjositor, susceptibil de a produce ulterior remuşcări», «conduita imorală produce consecințe negative asupra altora (alții suferă pentru că eu nu pot rezista tentației de a profita)», «eu

însumi aş fi dezgustat şi nemulţumit dacă altcineva ar profita imoral de această şansă, aşa cum sunt eu tentat să fac acum» etc. Aranjamentele sociale, instituţiile şi formele de viaţă ar trebui să soluţioneze conflicte cum este cel de mai sus, dar în general ele nu reuşesc acest lucru. Aranjamentele de tip universalist-altruist pun individul în faţa unor norme abstracte (cum sunt cele ale eticii renunţării în favoarea celor dezavantajaţi, ale eroismului, adică ale sacrificiului pentru comunitate etc.) şi, în majoritatea cazurilor, acesta nu poate să satisfacă cerinţele impuse de acestea. Dimpotrivă, aranjamentele pur individualiste pun comunitatea în faţa unor probleme insurmontabile, de vreme ce postulează că nimeni nu are obligaţia de a face sacrificii pentru alţii.

> „Ceea ce susţin este că nu a fost încă rezolvată problema configurării unor instituţii care să respecte importanţa egală pe care o au toate persoanele, fără să impună cerinţe inacceptabile indivizilor – iar aceasta, în parte, deoarece, în cazul lumii noastre, nu a fost încă rezolvată problema relaţiei juste dintre punctele de vedere personal şi impersonal la nivelul fiecărui individ.
> Majoritatea oamenilor îşi dau seama de faptul acesta. Trăim într-o lume a unei inegalităţi economice şi sociale deplorabile din punct de vedere spiritual, o lume al cărui progres spre recunoaşterea standardelor comune de toleranţă, libertate individuală şi dezvoltare umană a fost deprimant de scăzut şi inconsecvent. Există uneori îmbunătăţiri dramatice, iar evenimentele recente din estul Europei ar trebui să-i facă să şovăie pe toţi cei care, ca şi mine, în replică la evenimentele dominante ale acestui secol au cultivat un pesimism defensiv în legătură cu perspectivele umanităţii. Însă, noi nu ştim cu adevărat cum să trăim împreună. Dispoziţia declarată a persoanelor civilizate de a se ucide între ele cu milioanele într-un război nuclear pare să se diminueze, pe măsură ce conflictele legate de convingerile politice ce o alimentau îşi pierd ascuţimea. Însă chiar şi într-o lume dezvoltată, şi desigur într-o lume luată ca întreg, problemele care au generat marea ruptură morală şi politică dintre capitalismul democratic şi comunismul totalitar nu au fost încă rezolvate de eşecul competitiv complet al celui din urmă [...]" (Thomas Nagel *Equality and Partiality*, [1991]).[iii]

Un simptom destul de clar al eşecului la care se referă Nagel este faptul că omul modern nu se poate resemna nici să accepte un sistem de aranjamente sociale tip «legea junglei» sau «supremaţia celui puternic», sistem social-darwinist (numit de americani «dog eats dog») care ar implica abandonarea oricărei griji pentru alţii, oricărei aspiraţii către egalitate şi cooperare, precum şi a oricărei tentative de instaurare a unui tip rezonabil de dreptate socială. Ca atare, fiecare tip de societate cuprinde şi reguli ale solidarităţii, norme de cooperare sau principii de egalitate (măcar de un anumit fel). Pe de altă parte însă, omul modern nu poate nici revendica succesul de a fi implementat un sistem de aranjamente axat pe egalitate, respect faţă de ceilalţi şi solidaritate morală. Exact acest eşec este evidenţiat de Nagel, care spune, referindu-se la idealul universalist de egalitate «fiecare contează la fel de mult ca oricine altcineva»:

> „Dacă fiecare contează la fel de mult ca oricine altcineva, este revoltător că cele mai eficace sisteme sociale pe care noi am fost capabili să le concepem permit ca atît de mulţi oameni să se nască în condiţii de privaţiune gravă, care

le distrug orice perspectivă de a duce o viață decentă, în timp ce mulți alții sunt avuți încă de la naştere, controlează resurse substanțiale şi sunt liberi să se bucure de avantaje ce depăşesc cu mult condițiile simplei decențe“ (Nagel, [1991], p. 64).

Ideea de mai sus nu este o piesă de ideologie stîngistă, iar scopul ei nu este acela de a susține tacit un program politic de egalizare a veniturilor sau a avuției din societate. Nagel este departe de orice intenție ideologică sau militantă. Interesele sale nu pot fi partizane, cu atît mai mult cu cît el este pesimist cu privire la posibilitatea reală de implementare a unor aranjamente sociale juste, care să concilieze simultan cerințele egalității, libertății şi democrației; asemenea aranjamente ar necesita o masivă transformare a însăşi naturii umane, ceea ce este prea puțin probabil (Nagel, [1991], p. 90). Ceea ce propune filosoful american nu este decît o explorare a legăturilor dintre imparțialitate (obiectivitate), egalitate şi obligațiile societății față de grupurile aflate în situație critică. Conform felului în care vede el aceste legături, prima verigă importantă este relația implicativă dintre imparțialitate şi egalitate, relație mijlocită de *legea diminuării utilității marginale*. Această lege economică spune pur şi simplu că pentru posesorul a o sută de mere încă un măr primit în plus contează foarte puțin (mai exact, contează doar în proporția 1/100), în timp ce pentru posesorul unui singur măr încă un măr primit în plus contează enorm (îi dublează «resursele»!). De aici, crede Nagel, urmează consecințe importante pentru problema egalității:

„Chiar dacă imparțialitatea nu ar fi în acest sens egalitară în sine, ea ar fi egalitară în consecințele sale distributive datorită faptului familiar al diminuării utilității marginale. În viața oricărei persoane, un plus de o mie de dolari care se adaugă la cincizeci de mii va fi cheltuit pe ceva mai puțin important decît un plus de o mie de dolari care se adaugă la cinci sute – căci noi satisfacem nevoile importante înaintea celor mai puțin importante. Iar oamenii sunt îndeajuns de asemănători în nevoile şi dorințele lor de bază pentru ca ceva asemănător să fie valabil şi între persoane diferite: resursele transferabile vor aduce de obicei unei persoane cu mijloace reduse mai multe beneficii decît ar aduce unei persoane cu mijloace semnificativ mai mari. Astfel, dacă beneficiul fiecăruia contează la fel de mult din punctul de vedere impersonal, şi dacă există o prezumpție în favoarea beneficiului mai mare, va exista un temei pentru a prefera o distribuire mai egalitară uneia mai puțin egalitare dintr-o cantitate dată de resurse“ (Nagel, [1991], p. 71).

Trebuie spus că adversarii redistribuirii egalitare au contestat aproape toate premisele acceptate aici de Nagel: ei resping ideea că legea reducerii utilității marginale ar fi relevantă în acest context (căci, spun ei, pentru un om avut care urmăreşte un anumit țel, important din punct de vedere personal, surplusul aparent mic de o mie de dolari, poate fi la fel de vital ca şi pentru cel nevoiaş); resping ideea că oamenii sunt «îndeajuns de asemănători» în nevoi şi dorințe (de regulă, se recurge aici la un individualism şi subiectivism extrem, afirmîndu-se că orice comparații interpersonale în privința nevoilor şi dorințelor sunt arbitrare – acestea nu se pot compara între persoane diferite, ci numai la aceeaşi persoană); resping, de asemenea, utilitarismul implicat în ideea unei «prezumpții în favoarea beneficiului mai mare».

Cu toate acestea, Nagel este convins că imparțialitatea conduce la un anume tip de egalitarism. Mai departe, el consideră că valabilitatea idealului egalitar (fondat pe imparțialitate) creează obligații sociale: de vreme ce, obiectiv vorbind, imparțialitatea cere să se acționeze în direcția reducerii inegalităților, cînd acest lucru este posibil şi se justifică (fiind vorba de inegalități care nu au apărut din vina celor implicați), societatea trebuie să acționeze în favoarea celor dezavantajați, iar dacă nu o face, înseamnă că nu îi tratează egal cu ceilalți.

„O societate care permite inegalități semnificative între membrii săi, în avantaje şi dezavantaje pentru care ei nu sunt răspunzători, va fi percepută ca o societate ce nu reuşeşte să îi trateze egal“ (Nagel, [1991], p. 134).

2. 6/ Raționalitate, utilitate şi morală

În general, analiza etică a conduitei umane a mers pe premisa că raționalitatea de tip utilitar (orientată spre scopul maximizării utilității individuale) se află în raporturi antagonice cu moralitatea: în timp ce raționalitatea aspiră la maximizarea libertății de alegere (libertate necesară opțiunii pentru maxima utilitate), morala cere restrîngerea acestei libertăți (prin eliminarea dintre alternative a celor inacceptabile din punct de vedere moral). Interesul şi datoria par termeni divergenți. În concepția multor autori, căutarea utilității şi aspirația la moralitate sunt chiar diametral opuse. Încă de la Kant începe să se răspîndească convingerea că a te comporta moral presupune în primul rînd a abandona spiritul utilitar, a suspenda interesul pentru maximizarea beneficiilor proprii.

În a doua jumătate a secolului XX, material pentru o confirmare a acestui punct de vedere a fost furnizat de analizele teoriei jocurilor şi ale alegerii raționale. În mod special, contrastul dintre ceea ce ne sugerează intuițiile morale şi ceea ce ne impun considerentele de raționalitate (înțelese ca şi considerente de maximizare a avantajelor individuale) a fost pus foarte clar în evidență în celebra dilemă a deținutului.

Paradoxul (sau dilema) deținutului (Tucker)

„este mai bine să trădezi, dacă eşti convins că celălalt va coopera,
şi este mai bine să trădezi dacă eşti convins că celălalt
va trăda. Deci, indiferent ce face celălalt, rentează să trădezi"
Robert Axelrod

Paradoxul reiese dintr-un model abstract ce reprezintă relațiile dintre jucătorii raționali în funcție de interesele lor, într-o situație definită de existența anumitor alternative.

Două persoane, A şi B, sunt arestate (şi deținute separat) pentru o crimă comisă în comun. Cum autoritățile nu au suficiente probe pentru o condamnare, ele încearcă să ofere stimulente celui ce face mărturisiri complete, şi, drept rezultat, iau naştere următoarele alternative. Dacă unul mărturiseşte tot, drept recompensă este eliberat, iar

celălalt este condamnat la 10 ani. Dacă niciunul nu mărturiseşte, amîndoi primesc cîte un an (din lipsă de probe). Dacă ambii mărturisesc, primesc fiecare 5 ani de închisoare.

1) X mărturiseşte, Y tace: 0, -10
2) X tace, Y mărturiseşte: - 10, 0
3) X şi Y mărturisesc simultan : -5, -5
4) X şi Y tac: -1, -1

Interesul personal cere fiecăruia să vorbească cît mai repede, pentru a-şi asigura maximum de beneficiu (dacă celălalt nu face la fel, cel ce a vorbit scapă complet de condamnare; iar dacă şi celălalt vorbeşte, cel puţin fiecare ia cîte 5 ani de închisoare, nu 10!). De aici concluzia că, indiferent de alternativă, varianta cea mai raţională *pentru fiecare luat în parte* este să mărturisească cît mai repede. Raţionalitatea individuală impune ca soluţie optimă varianta egoistă (şi, ar spune mulţi comentatori, imorală). Dar dacă ambii merg pe această strategie 'raţională' (optimă), se ajunge la mărturisire comună şi deci la cîte 5 ani condamnare. Acest rezultat este suboptim (şi pentru amîndoi *luaţi împreună*, şi pentru fiecare individual); cel optim, pentru ambii parteneri luaţi la un loc, ar fi fost să tacă amîndoi şi să primească minimum de pedeapsă. Dar pe acesta ei nu-l pot atinge deoarece nici unul nu este sigur de tăcerea celuilalt.

Paradoxul nu depinde de ţinerea în izolare a suspecţilor: el reapare şi dacă ei se înţeleg între ei să nu mărturisească. În acest caz, el reapare sub forma posibilităţii fiecăruia de a-şi călca promisiunea şi a trăda.

Importanţa încrederii, în cazul oricărui acord social, iese aici în prim plan: dacă cei doi ar fi avut încredere reciprocă, ar fi refuzat să mărturisească şi ar fi scăpat cu numai cîte un an de pedeapsă. În lipsa încrederii, ei se grăbesc să vorbească şi ajung astfel la cinci ani de închisoare fiecare.

De asemenea, exemplul scoate în evidenţă şi rolul pozitiv al moralităţii, dacă ea este general răspîndită. Dacă amîndoi infractorii s-ar fi abţinut să vorbească din scrupule morale (convinşi fiind că nu este corect ca unul să-l trădeze pe celălalt), rezultatul ar fi fost, din nou, optim pentru amîndoi luaţi împreună. *Moralitatea este raţională, dacă e general respectată.* Dacă însă numai unul s-ar fi comportat moral, celălalt ar fi avut de cîştigat: în acest caz, imoralitatea iese în avantaj. *Moralitatea nu este raţională atunci cînd ai de-a face cu oameni imorali*, deoarece conduita morală, ascultînd de scrupule, refuză opţiunile cele mai avantajoase dar incorecte (faţă de celălalt), în timp ce oamenii imorali adoptă tocmai opţiunile cele mai avantajoase deşi incorecte.

Exemplul taxelor vamale (Axelrod).

„Un bun exemplu al problemei fundamentale a cooperării este cazul în care două naţiuni au ridicat bariere vamale reciproce, fiecare pentru exporturile celeilalte. Din cauza avantajelor reciproce ale comerţului liber, ambele ţări ar fi mai prospere dacă aceste bariere ar fi eliminate. Dar dacă vreuna dintre ele şi-ar elimina unilateral barierele pe care le-a impus, s-ar găsi într-o situaţie comercială care i-ar leza economia. De fapt, indiferent ce face o ţară, cealaltă

va fi mai avantajată dacă îşi menţine barierele. Astfel, fiecare ţară are stimulente să-şi menţină barierele vamale, ceea ce duce la un rezultat mai rău decât acela la care s-ar ajunge în caz de cooperare" (Axelrod, *The Evolution of Cooperation*, [1984], p. 7).

Acelaşi tip de situaţie apare în cazul încetării unilaterale a acţiunilor ofensive în cadrul unui conflict.

Deci, nu totdeauna maximizarea interesului personal duce şi la cea a interesului comun. Nu tot ceea ce este optim pentru fiecare separat este optim şi pentru toţi la un loc. (vezi şi Norman Barry [1995], p.77-8 şi Norman Barry [1998], p. 169).

Dimpotrivă, în absenţa altor condiţii suplimentare (a altor interese de cooperare ulterioară, sau a riscului unor pedepse aplicate pentru „trădarea" partenerului), optim pentru fiecare separat este să trădeze. Situaţia este următoarea:

„este mai bine să trădezi, dacă eşti convins că celălalt va coopera, *şi* este mai bine să trădezi dacă eşti convins că celălalt va trăda. Deci, indiferent ce face celălalt, rentează să trădezi" (Axelrod, [1984], p. 9).

În schimb, dacă există interesul pentru cooperări ulterioare, fiecare jucător are stimulentul de a respecta scopul comun (rezultatul optim comun: varianta 4 din tabel), pentru a-şi asigura încrederea celuilalt pentru jocul ulterior. „Ceea ce face posibilă apariţia cooperării este faptul că s-ar putea ca jucătorii să se întâlnească iar" observă Axelrod ([1984], p. 12). Fireşte, acelaşi tip de conduită cooperativă poate fi explicată şi prin constrîngeri morale: dacă ambii «jucători» ascultă de constrîngerea morală «să nu îţi trădezi partenerul», cooperarea devine din nou posibilă. Din nou, însă, trebuie reamintit că, din punct de vedere raţional, nici unul dintre ei nu poate fi absolut sigur că celălalt va respecta comandamentul moral.

În serii mai lungi de jocuri (acte succesive de cooperare), raţional pentru fiecare jucător este să urmeze principiul „ochi pentru ochi" („tit for tat").

„*Tit for tat* este politica de a coopera la prima mutare şi de a face apoi exact ceea ce a făcut celălalt jucător la prima mutare" (Axelrod, [1984], p. 13).

Aceasta înseamnă că îndată ce unul va trăda, şi celălalt va trăda. Dacă nici unul nu trădează, cooperarea continuă în beneficiu mutual. Analiza alternativelor raţionale în situaţii similare celei din paradoxul deţinutului ne ajută să înţelegem şi alte teorii despre dreptatea socială.

/2. 7/ Dreptatea ca acord

„Pentru a alege rațional, trebuie să alegi moral"
David Gauthier

/2. 7. 1/ La sfîrşitul secolului XX, au apărut însă şi teorii care resping presupusul antagonism şi susțin convergența dintre alegerea rațională (utilitară) şi alegerea morală. Cea mai cunoscută dintre acestea aparține canadianului David Gauthier şi a fost prezentată în cartea sa intitulată *Morals by Agreement* [1986]. Conform acestei teorii, rămîne valabil că datoria «bate» avantajele şi interesele (o datorie care nu ar mai constrînge la ignorarea avantajelor în vederea respectării cerințelor morale n-ar mai fi datorie – termenul nu ar mai avea sens, căci «datorie» presupune «constrîngere»); dar, în acelaşi timp, (în multe situații) „acceptarea datoriei este realmente avantajoasă" (Gauthier, [1986], p. 3).

Gauthier îşi propune să construiască o teorie a moralei care să cadă în sfera teoriilor alegerii raționale. Cu alegerea rațională cochetase şi Rawls, fără însă a împinge prea departe analizele de utilitate. Gauthier, în schimb, pretinde să demonstreze că

> „în anumite situații ce presupun interacțiunea cu alții, un individ alege rațional numai în măsura în care îşi restricționează urmărirea propriilor interese sau avantaje pentru a se conforma principiilor ce exprimă imparțialitatea caracteristică moralității. Pentru a alege rațional, trebuie să alegi moral" (Gauthier, [1986], p. 4)

Ca şi Rawls, teoreticianul canadian tinde să privească societatea ca «întreprindere cooperativă», iar dreptatea (şi, în genere, corectitudinea morală) ca o caracteristică a relațiilor dintre parteneri. Însă Gauthier nu mai plasează centrul de greutate al moralității sociale în planul aranjamentelor fundamentale, globale, de tip constituțional, ci în acela al contractelor dintre persoane individuale. Aceste persoane sunt văzute ca *maximizatori constrînşi* (*constrained maximizers*), adică drept persoane care nu caută exclusiv maximizarea propriilor satisfacții, indiferent de ce se întîmplă cu ceilalți, ci urmăresc maximizarea satisfacțiilor respectînd totuşi anumite constrîngeri în spiritul «corectitudinii» (pe care se aşteaptă să le respecte şi alții). Evident, respectarea constrîngerilor îi poate duce uneori la pierdere, mai ales dacă ceilalți nu respectă aceleaşi constrîngeri (lucru dovedit foarte limpede de clasica situație din *dilema deținutului*); dar, susține Gauthier, „în anumite condiții plauzibile, avantajul net cules de maximizatorii constrînşi din cooperare depăşeşte beneficiile de tip exploatator pe care le pot aştepta alții" ([1986], p. 15). Cum se poate realiza maximizarea beneficiilor cooperării, respectînd totodată constrîngerile morale? Răspunsul e foarte simplu, în această interpretare de tip *contractualist*: prin negociere.

Cum duce negocierea la profit maxim şi, simultan, la moralitate? Ce fel de negociere poate asigura atingerea acestui dublu obiectiv? Negocierea avută în vedere este una *rațională*, adică una

- în care fiecare încearcă să îşi maximizeze beneficiile;
- în care fiecare crede în existenţa unui punct de concesie (vezi mai jos). adică de compromis la care toţi vor să ajungă;
- în care partenerii sunt dispuşi la concesii;
- dar nu le fac decît dacă ele sunt necesare şi respecte condiţiile enumerate anterior vezi şi Gauthier, [1986], p. 143).

Însă, o negociere trebuie să fie nu numai purtată de agenţi raţionali; ea trebuie să fie şi corectă. Prima condiţie a unei negocieri corecte este ca însăşi situaţia iniţială (de la care pleacă negocierea) să fie acceptabilă sau «corectă» pentru ambele părţi. Aceasta implică, printre altele, ca nimeni să nu vină la masa de negociere cu avantaje pe care le-a dobîndit anterior, în mod incorect, chiar de la cei cu care vrea acum să negocieze. Specificarea este importantă, deoarece în relaţiile dintre persoane, dar şi dintre grupuri, precum şi în relaţiile dintre state, se întîmplă frecvent ca o parte să profite de cealaltă, să-i smulgă anumite beneficii care, apoi, sunt folosite ca atu într-o negociere ce pleacă de la o situaţie iniţială incorectă, deoarece are ca obiect de tranzacţie chiar ceea ce s-a luat cu forţa de la cealaltă parte. Exemplul tipic, în acest sens, este cel al unei puteri care ocupă prin forţă un teritoriu al altei puteri pentru a-i oferi apoi concesiv acesteia, în cadrul negocierii, o parte din teritoriul ocupat ca pe un «beneficiu» rezultat din tratative. Gauthier dă un alt exemplu, cel al individului care jefuieşte recolta altuia şi apoi îi propune acestuia: «hai să negociem»; aici, tîlharul oferă «la schimb» celuilalt o parte din ceea ce tocmai i-a furat. Pentru a preveni aceste cazuri evident inadmisibile, autorul propune ca principiu că „nicio persoană nu trebuie să fie în poziţia iniţială a negocierii într-o situaţie mai proastă decît ar fi într-un context non-social de necooperare“ ([1986], p. 16).

/2. 7. 2/ Condiţia acceptabilităţii poziţiilor iniţiale de negociere este extrem de importantă, pentru că ea ne poate indica un motiv serios de îndoială cu privire la corectitudinea alocărilor de beneficii pe care le face piaţa liberă. Gauthier precizează că argumentele sale nu constituie o apărare a pieţei libere, deoarece această corectitudine ar fi asigurată numai pe o piaţă perfectă, adică lipsită de externalităţi. *Externalităţile* sunt efecte ale actelor unor agenţi asupra altora, care nu sunt părţi contractante cu cei dintîi – aceştia din urmă suferă deci efecte, pozitive sau negative, fără acceptul lor. Pe o piaţă perfectă, nimeni nu are de suferit de pe urma actelor altora (deci nu există incorectitudine), în timp ce piaţa liberă reală este plină de asemenea fenomene (există numeroase incorectitudini şi daune provocate altora, căci multe dintre externalităţi sunt de tip negativ). La acest argument se poate adăuga şi altul. Chiar presupunînd că toate actele desfăşurate pe piaţă de-a lungul existenţei ei ar fi fost corecte din acest punct de vedere (adică, presupunînd că n-ar fi existat niciodată externalităţi), încă nu s-ar putea demonstra corectitudinea alocărilor făcute de piaţă deoarece nu se poate stabili dacă poziţiile iniţiale (de la începutul tuturor tranzacţiilor şi negocierilor) au fost corecte; cum spune Gauthier, „neither the operation of the market, nor its outcome can show, or can even tend to show, that its initial situation is also rationally or morally acceptable“ – [1986]. p. 94.

De altfel, aceasta este şi una dintre marile probleme care se pun teoriei lui Nozick: ea rămîne fără speranţă în abstract, deoarece nu se va putea stabili niciodată dacă distribuţiile iniţiale (de la care pleacă seria de treceri către distribuţia actuală) au fost corecte. Ce concluzie se poate trage de aici? Criteriile de evaluare morală (a corectitudinii aranjamentelor fundamentale în vigoare) ce fac apel la supoziţia justeţei stării (ori distribuţiei) iniţiale sunt inoperante. Din punct de vedere moral. veştile sunt aşadar proaste pentru apărătorii pieţei libere şi ai sanctităţii proprietăţii. Poate tocmai din acest motiv, ei tind mereu să se refugieze în planul juridic, unde se pot prevala de o prezumţie de nevinovăţie *sui generis*: cîtă vreme nu s-a dovedit că situaţiile iniţiale erau injuste, nu se poate da sentinţa incorectitudinii rezultatelor actuale. *Legalismul* îmbrăţişat de liberalii radicali şi de libertarieni are deci rolul unei imunizări la critică a tuturor aranjamentelor a căror origine primă nu poate fi verificată sub aspectul corectitudinii.

Gauthier nu cade însă în capcana legalismului. El nu postulează corectitudinea stării iniţiale ca pe un fapt sau ca pe o prezumţie, ci numai ca pe o cerinţă (ca pe o necesitate) a negocierii raţionale corecte.

/2. 7. 3/ Dacă cerinţa de mai sus este îndeplinită, avem de-a face cu veritabilă (şi corectă) situaţie iniţială de negociere. Această situaţie este caracterizabilă în termenii utilităţilor pe care le au la dispoziţie iniţial negociatorii şi care nu fac obiect de negociere. Dacă printr-o activitate comună (cooperativă) s-au obţinut rezultate pozitive, va exista un proces în cadrul căruia se pot defini următoarele componente de bază:

- *Surplusul cooperativ* (adică un set de diferenţe în utilitate), care poate fi împărţit între parteneri şi care face de fapt obiectul negocierii.
- *Pretenţia* [*claim*], care este o cerere făcută de un partener cu privire la surplusul cooperativ. Din păcate, de regulă pretenţiile tuturor partenerilor nu pot fi satisfăcute simultan, de unde apare, de altfel, şi necesitatea negocierii. Ca atare, se impune recursul la concesii.
- *Concesia,* care este o ofertă a unui partener de a accepta o utilitate anume, mai mică decît cea din pretenţia sa iniţială.
- *Punctul de concesie*, care este un punct din spaţiul utilităţilor reprezentînd rezultatul la care s-ar ajunge în urma unui set de concesii (din partea ambilor, sau doar a unuia).
- *Mărimea absolută* a concesiei, adică diferenţa dintre utilitatea iniţială, din pretenţia emisă, şi utilitatea din concesia făcută.
- *Mărimea relativă* a concesiei, care este proporţia dintre mărimea absolută şi diferenţa existentă între utilitatea din pretenţia emisă şi utilitatea din situaţia iniţială.
- *Concesia maximă,* care este (pentru fiecare punct de concesie) concesia cu cea mai mare mărime relativă necesară pentru a se ajunge la acel punct.
- *Concesia minimax*, care este acea concesie maximă necesară pentru atingerea unui punct de concesie care are cea mai mică mărime relativă (Gauthier, [1986], p. 141-143).

Pe baza acestui aparat conceptual, Gauthier poate defini un principiu de conduită rațională în cadrul negocierilor. Acesta este

> *Principiul concesiei relative minimax*, care spune că, în orice interacțiune cooperativă, strategia rațională comună este determinată de o negociere în care fiecare partener avansează pretenția sa maximă și apoi face o concesie nu mai mare decît concesia minimax ([1986], p. 145).

Acest principiu acționează (pentru conduita rațională) ca o constrîngere: participanții (raționali) la interacțiunea cooperativă se conduc după el; ei nu își mai iau deciziile pe baza examinării exclusive a utilității așteptate de ei personal din această interacțiune, ci pe baza modelului de cooperare sugerat de principiu. În timp ce egoistul se conduce după cerințele raționalității individuale și cooperează numai atunci cînd are personal de cîștigat dintr-un act particular de cooperare (deci, cînd utilitatea așteptată de el din acel act este cel puțin egală cu cea pe care ar obține-o cu cea mai bună strategie individuală, noncooperativă, a sa), participanții raționali la cooperare – mai exact, maximizatorii constrînși – se conduc după acest model (minimax) de interacțiune benefică pentru toți, se conduc, așadar, după cerințele unei raționalități cooperative. Ei continuă să urmărească maximizarea propriilor beneficii (utilități), dar o fac sub constrîngerea rezultată din necesitatea ca și ceilalți participanți să obțină utilitățile fixate de model.

Principiul concesiei minimax este, pentru Gauthier, fundamental, deoarece pe baza lui se stabilește în cele din urmă și ce înseamnă cooperare rațională, dar și ce înseamnă conduită morală. Astfel,

> „cooperarea este rațională dacă fiecare participant la ea se poate aștepta la o utilitate aproape egală cu cea care i-ar fi atribuită de principiul concesiei relative minimax“ (Gauthier, [1986], p. 165)

Un *maximizator constrîns* este caracterizat prin aceea că *are dispoziția de a acționa conform modelului de cooperare rațională*, „fără a lua în considerare chestiunea dacă vreo strategie individuală i-ar asigura o utilitate mai mare“ (Gauthier, [1986], p. 167). Aceasta înseamnă că acest tip de agent rațional nu își organizează conduita pe baza unor calcule separat făcute pentru fiecare acțiune în parte, alegînd de fiecare dată numai o singură strategie (cea care îi aduce maxima utilitate) – dacă ar face acest lucru, el s-ar confunda cu egoistul rațional. În contrast cu acesta, maximizatorul constrîns (avînd dispoziția de a coopera rațional) tinde sistematic să adopte strategiile cooperării raționale, și o face uneori chiar dacă utilitatea pe care o obține astfel nu este maximă, ci doar se apropie de utilitatea așteptată dintr-o cooperare pe deplin rațională (idem, p. 168). Ce considerente îl pot oare ghida cînd face acest lucru?

> „Ideea este că în interacțiunile reale este rezonabil să accepți aranjamente cooperative care nu ating idealul de deplină raționalitate și corectitudine (*fairness*), cu condiția ca acestea să nu se distanțeze prea mult de acest ideal“ (Gauthier, [1986], p. 168).

Maximizatorul constrîns nu este aşadar un maximizator maniac, obsedat să cîştige maximum totdeauna şi ostil oricărei cooperări care nu-i furnizează acest maxim; spre deosebire de egoist, el este rezonabil (nu aşteaptă totdeauna să cîştige maximumul) şi are o anumită *largheţe*, concretizată prin aceea că, de dragul cooperării raţionale, poate accepta şi mici dezavantaje (cîştiguri mai mici decît ar fi de aşteptat pentru el în situaţia interactivă respectivă). Evident, dacă avantajele obţinute se distanţează mult de optimumul recomandat de principiul minimax, el va refuza cooperarea; dar conduita sa are în acest optim numai un ideal călăuzitor, nu o *condiţie strictă*, exclusivistă. Cu alte cuvinte, maximizatorul constrîns lucrează conform unui model exemplar, dar nu devine simplul executant al unui mecanism algoritmic de calcul al utilităţilor personale. Aceasta, crede Gauthier, îl deosebeşte şi de maximizatorul ce foloseşte strategia *tit for tat*, familiară din analizele dilemei deţinutului (vezi paragraful despre dilema deţinutului). În timp ce maximizatorul ghidat de *tit for tat* va accepta riscuri momentane (de a pierde din beneficii) doar dacă speră că (în varianta optimistă) va obţine beneficiile dorite ulterior (pe baza încrederii reciproce născute între parteneri), maximizatorul constrîns, fiind dispus la cooperare, va accepta aceste riscuri şi dacă nu se aşteaptă la acte ulterioare de cooperare care să aducă beneficii şi să justifice strategia *tit for tat*. Atitudinea sa se explică tocmai prin faptul că are în genere dispoziţia spre cooperare raţională, şi nu urmăreşte doar scopul utilitar de a obţine cooperarea celorlalţi şi în viitor. El nu este doar un egoist care ştie să sacrifice avantaje imediate pentru avantaje ulterioare, ci este un agent care acţionează altfel decît egoiştii: se conduce după un model de cooperare pe care este dispus să îl urmeze, nu strict după calcule de utilitate (fie ele şi pe termen lung). Egoistul e călăuzit exclusiv de utilitatea aşteptată şi cooperează numai dacă actul cooperării îi aduce mai multă utilitate decît orice alternativă la el, fiindu-i totodată indiferent dacă şi ceilalţi obţin utilitate din cooperare. În schimb, maximizatorul constrîns cooperează ori de cîte ori

(i) rezultatul cooperării, dacă toţi cooperează, va fi aproape corect (*fair*) plus aproape de optim, şi
(ii) rezultatul aşteptat al cooperării va fi, pentru el, o utilitate mai mare decît cea pe care ar obţine cînd nimeni nu cooperează ([1986], p. 170).

Dar nu cumva această dispoziţie va face din maximizatorul constrîns victimă sigură a egoiştilor (care vor urmări să profite de înclinaţia lui către concesii, acceptarea riscurilor etc.)?
Gauthier crede că acest pericol poate fi prevenit prin evaluări preliminare făcute de către maximizatorul constrîns cu privire la partenerii săi. Astfel, dacă acesta estimează că partenerii sunt egoişti, atunci se va comporta şi el egoist. Iar dacă estimează că partenerii vor coopera raţional într-o anumită proporţie (nu neapărat în proporţia de 100%), maximizatorul constrîns va calcula utilitatea la care se poate aştepta în raport cu această proporţie şi va decide în consecinţă.

Din nou, însă, ceea ce primează nu este cîştigul estimat, ci dispoziţia spre cooperare. Dacă maximizatorul constrîns apreciază că partenerii săi vor coopera raţional (că ei nu sunt egoişti), el va fi înclinat spre cooperare chiar dacă riscă să piardă

din aceasta (nu datorită partenerilor, ci a neșansei). Un maximizator de acest fel este călăuzit de atașamentul său față de cooperare, și nu pretinde să cîștige din aceasta absolut de fiecare dată. El poate să piardă, dacă (fără a-și da seama) intră în cooperare cu egoiștii; dar are și cîștiguri ce nu sunt accesibile egoiștilor. Întrucît aceștia din urmă, fiind înclinați să profite de alții, sunt evitați de către cei dispuși la cooperare, ei pierd o serie de șanse de participare la acțiuni cooperative cu rezultate benefice; dimpotrivă, maximizatorii constrînși, tocmai pentru că sunt înclinați spre cooperare, intră (și sunt primiți) în mai multe acțiuni cooperative, de unde apar cîștigurile inaccesibile egoiștilor ([1986], p. 173). Iată cum moralitatea se dovedește rentabilă, contribuie la maximizarea beneficiilor (desigur, într-o societate de maximizatori constrînși, nu de egoiști): a nu fi înclinat să profiți de alții (a fi moral) poate aduce (în asemenea contexte) avantaje. Pe de altă parte însă, din acest raționament decurge și concluzia mai puțin optimistă că, atunci cînd te afli printre egoiști, este rațional să fii egoist tu însuți; nici maximizatorii constrînși, care sunt ființe morale, nu își pot aici permite să urmeze modelul de cooperare rațională (morală), ci sunt obligați să treacă la conduite conforme raționalității egoiste.

/2. 7. 4/ Faptul că maximizatorul constrîns este în genere călăuzit de un model de cooperare rațională aduce în scenă elementul de *moralitate*. Unele principii morale pot fi înțelese – crede Gauthier – ca „strategii comune prescrise fiecărei persoane ca parte a aranjamentelor cooperative aflate în curs ce constituie societatea" ([1986], p. 168). Principiul concesiei relative minimax este exemplul principal evocat de Gauthier în acest sens. A te comporta moral sau corect (sau just) înseamnă a te comporta în acord cu el, în relațiile tale cu oamenii care nu sunt egoiști. Un om drept respectă acest principiu.

> „O persoană dreaptă este dispusă să satisfacă cerințele principiului concesiei relative minimax în interacțiunile sale cu semenii pe care îi consideră a avea aceeași dispoziție. Persoana dreaptă este potrivită pentru societate, deoarece a internalizat ideea beneficiului mutual, astfel că, în alegerea cursului său de acțiune, ea acordă considerația principală perspectivelor de obținere a rezultatului cooperativ. Dacă poate realiza, sau se poate aștepta în mod rezonabil la, un rezultat care este și (aproape) corect și (aproape) optim, ea va alege să facă acest lucru; numai dacă nu se poate aștepta în mod rezonabil la aceasta, va alege ea să își maximizeze propria utilitate" (Gauthier, [1986], p. 157).

Așa cum se vede și din criticile aduse de Gauthier lui Rawls – vezi mai sus, /2. 5. 5. 3/, punctul (vii) –, filosoful canadian crede că moralitatea (dreptatea) unei societăți nu se poate judeca la nivel global, pe baza unor aranjamente structurale de ordin fundamental care asigură un anumit tip de distribuire a beneficiilor. Moralitatea, corectitudinea, justețea se pot evalua numai pe baza examinării felului în care oamenii se raportează unii la alții în interacțiunile lor directe. Iar în această examinare, decisivă este chestiunea dacă oamenii profită unii de alții (așa cum face egoistul) sau, dimpotrivă, urmează un model de cooperare bazat pe beneficiu reciproc (așa cum este cel bazat pe principiul concesiei relative minimax). O societate în care profitorii dau

tonul nu va putea fi dreaptă sau morală; numai dacă maximizatorii constrînşi dau tonul, sau dacă modelul minimax este aplicat, poate fi vorba de dreptate şi moralitate.

Faptul că *unii profită de alţii* este, pentru Gauthier, principala sursă de nedreptate. Ce înseamnă însă *a profita de alţii*? Răspunsul, conform filosofului canadian, este următorul: a profita de alţii înseamnă a-ţi îmbunătăţi situaţia prin cooperare cu alţii care, în acelaşi timp, şi-o înrăutăţesc pe a lor prin colaborarea cu tine. Termenul de comparaţie este situaţia fiecăruia în afara (sau înaintea) relaţiei de cooperare: dacă X, cooperînd cu Y, ajunge la o situaţie mai bună decît cea avută în absenţa lui Y, atunci X şi-a îmbunătăţit situaţia (a cîştigat) prin cooperare. Dacă prin cooperarea cu Y însă, ajunge la o situaţie mai rea decît ar fi avut în absenţa lui Y, atunci şi-a înrăutăţit situaţia (a pierdut) prin cooperarea cu Y.

Un caz tipic este acela în care X îşi îmbunătăţeşte situaţia prin cooperare cu Y, în timp ce Y şi-o înrăutăţeşte prin aceeaşi cooperare. Explicaţia fenomenului este simplă: X trece o parte din costurile activităţii sale asupra lui Y (costurile astfel mutate sunt numite de Gauthier «costuri transferate», *displaced costs)*; drept rezultat, X prosperă iar Y este în pierdere. Altfel spus, *X îşi îmbunătăţeşte situaţia pe seama înrăutăţirii situaţiei lui Y*. Deci, *X profită de Y*. Cooperarea aduce avantaje lui X şi dezavantaje lui Y. În concepţia lui Gauthier, aceasta este însăşi esenţa nedreptăţii sociale: dacă unii profită de alţii, avem de-a face cu o societate nedreaptă şi imorală; dreptatea şi moralitatea presupun «a nu profita de celălalt».

Este important de remarcat faptul că nu orice efecte ale activităţii cuiva care creează costuri altora (duc la pierderi pentru altcineva) pot fi considerate nedreptăţi. Un exemplu foarte elementar poate clarifica acest lucru. Bunăoară, dacă mă aflu pe munte (într-un spaţiu public, dar departe de vreo zonă locuită) pentru a mă odihni şi a beneficia de linişte, aşezarea, alături de mine, a unui grup de sportivi sau de excursionişti zgomotoşi îmi creează pierderi şi costuri (lipsa de linişte şi neputinţa de a mă odihni sunt pentru mine costuri). Cum însă ne aflăm într-un spaţiu public şi în extravilan («în natură»), cei care fac gălăgie nu încalcă nici o regulă şi nu au nicio obligaţie de a ţine seama de interesele mele. În plus, *ei nu îşi îmbunătăţesc situaţia prin prezenţa mea acolo* (s-ar simţi la fel de bine, poate chiar mai bine, şi în absenţa mea). Ca atare, ei nu comit nici o nedreptate: nu sunt obligaţi să facă linişte după cum nici eu nu-s obligat să fac gălăgie. Fiecare face ceea ce doreşte iar efectele neplăcute ale unora asupra altora sunt *ghinioane* (pentru cel care le suportă), nu nedreptăţi.

Cu totul altfel stau lucrurile dacă terenul respectiv de pe munte ar fi fost îngrădit şi închis cu lacăt, astfel că numai prin cooperarea mea (care le-am descuiat) au putut sportivii sau excursioniştii să se aşeze pe el. Dacă ei fac mult zgomot, chiar dacă nu încalcă nicio regulă publică, s-a comis o nedreptate: ei şi-au îmbunătăţit situaţia prin cooperare cu mine (s-au putut instala unde voiau şi unde se simt bine), iar eu mi-am înrăutăţit-o (nu mai am liniştea dorită). Se poate spune că *ei au profitat de mine*. Nu mai este un simplu ghinion, este o nedreptate. Ei sunt într-o poziţie mai bună decît ar fi fost în absenţa mea (caz în care n-ar fi putut să se aşeze unde voiau), iar eu într-o situaţie mai proastă decît aş fi fost în absenţa lor. «Cooperarea» noastră a fost nedreaptă. Şi tot

nedreaptă ar fi fost şi dacă: /i/ ei se angajau, drept mulţumire pentru că le-am descuiat, să-mi facă dimineaţa cafeaua (acest efort fiind mic în comparaţie cu avantajul de a se fi putut instala aici), dar /2/ costurile pe care mi le produce gălăgia lor sunt mult mai mari decît avantajul că mi se face cafeaua. Şi aici ei cîştigă din cooperare iar eu pierd. Pentru ca eu să nu pierd din cooperare, ar trebui, de exemplu, ca ei să îmi cumpere un cort antifonat (prin care nu trece zgomotul); în acest fel, şi-ar asuma chiar ei plata costurilor rezultate din propriile distracţii gălăgioase. Dacă însă nu vor să-l plătească, atunci costurile trec asupra mea şi sunt costuri transferate, deci nedrepte.

Concluzia lui Gauthier este clară: „atît pe piaţă cît şi în interacţiunile cooperative, toate costurile unei persoane care cad asupra altora aflaţi în interiorul sferei de interacţiune sunt costuri transferate, necesitînd compensaţii" ([1986], p. 213). Interacţiunile în care oamenii îşi asumă costurile produse de ei înşişi, nu le transferă altora, interacţiunile în care, mai general, toţi beneficiază de pe urma cooperării, neexistînd parteneri care ies în pierdere, sunt aşadar corecte (morale) şi juste.

/2. 7. 5/ Nu toţi comentatorii sunt de acord cu teoria lui Gauthier. Narveson, bunăoară, crede că această teorie pur şi simplu nu poate fi relevantă pentru problema dreptăţii. Motivul este următorul: dreptatea este, prin definiţie, ceva ce poate fi impus oamenilor, chiar dacă ei nu o doresc; căci, desigur, ei tind să se conducă după interesele lor private, dar ceea ce este drept trebuie să poată fi impus în ciuda acestora. Or, date fiind situaţiile de «acord» pe care se bazează moralitatea la Gauthier, soluţia justă (conformă principiului minimax) pur şi simplu nu poate fi impusă. Dacă ceva este nedrept, atunci corectarea sa poate fi făcută prin mijloace coercitive. În cazurile analizate de Gauthier, însă, cooperarea la care au ajuns partenerii s-a bazat pe un acord acceptat de ei de la bun început. Faptul că, în final, unii au ieşit în pierdere nu poate constitui temei pentru ca ei să se plîngă de vreo nedreptate. Ei s-ar putea plînge în acest sens numai dacă s-ar fi comis vreo fraudă, vreun act de înşelăciune sau forţă; în unul din aceste cazuri, cei aflaţi în pierdere pot revendica compensaţii sau rectificări ale rezultatului final. Dacă însă nu s-a întîmplat nimic de acest tip, faptul că acea cooperare (ce i-a dus pe unii la pierdere) a fost stabilită prin acord exclude orice revendicări: „Dat fiind că morala se bazează pe acord, faptul că ne-am înţeles este, în absenţa fraudei sau a constrîngerii, definitiv" specifică Narveson [1999]. Ceea ce este drept (şi moral) este ceea ce s-a stabilit prin acord. Dacă nimic din acord n-a fost încălcat, nu poate fi vorba de nedreptate. Prin înţelegerea făcută, nu s-a fixat că şi X şi Y trebuie să iasă în cîştig; fireşte, fiecare şi-a închipuit că va ieşi în cîştig, dar aceasta este doar *speranţa subiacentă*, implicată în gîndirea lor, *nu o condiţie stabilită prin acord* şi care să fi fost încălcată. Nu s-a stabilit nimic pentru cazul în care cineva va ieşi în pierdere; deci nu există nici o măsură rectificativă care să se impună, în acest caz, conform înţelegerii făcute. Altfel spus, faptul că ţi-ai închipuit că vei ieşi în cîştig e problema ta; nimeni altcineva nu e vinovat dacă te-ai înşelat. În acest caz neplăcut pentru tine, nu s-a încălcat nimic din înţelegerea făcută; iar dacă nu s-a încălcat nimic, nu e nimic nedrept sau imoral, nimic incorect (căci moralitatea este, la Gautier, „by agreement"). Dacă eşti nemulţumit de a fi ieşit în pierdere şi te plîngi, singurul răspuns ce ţi se poate da este: «păi ai fost de acord!» (Narveson, idem).

Revenind la exemplul simplu de mai sus, să zicem că eu mă plîng de faptul că am ieşit în pierdere din cooperarea cu excursioniştii, pentru că serviciul de a mi se face cafeaua este minor în comparaţie cu deserviciile create de gălăgie; cer o rectificare a înţelegerii făcute pentru că ar fi «nedreaptă»; la care mi se va răspunde: «dar ai fost de acord cu ea! te-am înşelat noi cu ceva? nu; te-am constrîns? nu; prin urmare, totul este corect». Pot să răspund: «dar eu speram să ies în cîştig, nu în pierdere, şi aşa este *normal*»; însă mi se va replica, «asta nu făcea parte din înţelegere; asta este problema ta; noi nu ne-am asumat prin contract obligaţia de a te face fericit, de a asigura ca tu să ieşi în cîştig, şi nici măcar de a asigura că totul va fi *normal*». S-ar putea spune, în concluzie, că nimeni altcineva decît mine nu este obligat să suporte costurile previziunilor mele greşite cu privire la ce voi cîştiga şi ce voi pierde din cooperarea respectivă.

Concluzia ce se poate degaja de aici este că logica acordurilor (contractelor, înţelegerilor explicite) şi raţionalitatea ei specifică rămîne totuşi distinctă de «logica» considerentelor morale.

Întrebări test

Întrebările de mai jos au cîte un singur răspuns corect. Care este acesta?

(i) Societatea ca sistem de cooperare (la Rawls) înseamnă că:
- a) nimeni nu poate fi fericit dacă altul e nefericit
- b) primează interesele comune asupra celor individuale
- c) există un Bine general ce presupune beneficii pentru toţi
- d) fiecare parte trebuie să beneficieze de pe urma cooperării
- e) fiecare parte are drepturi egale la beneficiul comun obţinut

(ii) O organizare dreaptă (cf. Nozick) poate compensa:
- a) toate dezavantajele individuale care nu sunt efectul comiterii unor infracţiuni
- b) numai dezavantajele apărute ca efect al comiterii unor infracţiuni
- c) toate dezavantajele apărute ca efect al prohibirii unor acţiuni riscante
- d) dezavantajele apărute ca efect al prohibirii unor acţiuni riscante şi toate dezavantajele neimputabile (celor dezavantajaţi)
- e) toate dezavantajele neimputabile precum şi cele datorate unor infracţiuni

(iii) Principiul diferenţei (Rawls) cere să se treacă de la:
- a) toţi au 200, la unii au 150, alţii 250, nu la toţi au 175
- b) unii au 400 alţii 200, la toţi au 150, nu la primii au 500 ceilalţi 300
- c) unii au 400 alţii 100, la unii au 600 alţii 200, nu la unii au 450 alţii 150
- d) unii au 400 alţii 100, la unii au 500 alţii 100, nu la unii au 400 alţii 200
- e) unii au 300 alţii 200, la toţi au 250, nu la unii au 350 alţii 250

(iv) Un stat ultraminimal este (cf. Nozick) statul care:
- a) reduce la minim drepturile şi libertăţile individuale

b) asigură maxim de bunuri publice cu minim de cheltuieli
c) exclude plata oricăror compensații și nu monopolizează forța
d) monopolizează forța dar nu exclude plata unor compensații
e) monopolizează forța și exclude plata unor compensații

(v) Pentru concepția lui Gauthier, specifică este ideea că principala sursă de nedreptate este:

a) faptul că cineva afectează negativ pe altcineva, indiferent ce relații există între doi
b) faptul că cineva cooperează cu altcineva pe baza unui contract și refuză să îndeplinească termenii contractului
c) faptul că cineva profită de altcineva, în sensul că obține profit din cooperarea cu acela în loc de a-l ajuta dezinteresat
d) faptul că cineva profită de altcineva, în sensul că își îmbunătățește situația cooperînd cu un partener care, prin acea cooperare, și-o înrăutățește pe a sa
e) faptul că cineva profită de altcineva, în sensul că, în cadrul negocierii privind împărțirea surplusului cooperativ, nu face concesii egale cu acela

Întrebări

1. Ce înseamnă dreptate distributivă?
2. Ce înseamnă dreptate procedurală?
3. Ce înseamnă egalitarism?
4. Ce înseamnă prioritarism?
5. Ce înseamnă legalism?
6. Este corectă premisa lui Rawls că societatea este un sistem de cooperare?
7. Comparați ideea că societatea este un sistem de cooperare (Rawls) cu ideea că ea este un joc ce trebuie să se bazeze doar pe reguli pur procedurale sau formale, pe legi (Hayek)
8. De ce crede Hayek că ideea de dreptate nu se poate aplica societății ca întreg?
9. Ce este un bun dominant (Walzer)?
10. Ce se înțelege prin egalitate complexă?
11. Conduc principiile lui Rawls la egalitarism?
12. Este Rawls un utilitarist?
13. Care sunt cele două puncte de vedere din care fiecare dintre noi judecă problemele dreptății, după Nagel?
14. În ce sens spune Nagel că noi nu știm să trăim împreună?
15. Care este principalul motiv pentru care crede Nagel că aranjamentele sociale existente nu sunt acceptabile moral?
16. Individualismul modern susține teza că urmărirea egoistă a intereselor personale de către fiecare individ va conduce nu numai la maximizarea binelui propriu, dar și la maximizarea binelui colectiv. Este adevărat acest lucru? (analizați chestiunea prin prisma paradoxului deținutului)

17. Ce înseamnă concesie minimax?
18. Ce înseamnă externalități și costuri transferabile?
19. Analizați problema exproprierii pe temeiuri de utilitate publică (de exemplu, cazul exproprierii de terenuri pentru construirea de poduri. pasaje supraterane, autostrăzi) din punctul de vedere al tezei lui Nozick că ..Nimeni nu are un drept la ceva a cărui înfăptuire presupune folosirea unor lucruri și activități la care alți oameni au drepturi și îndreptățiri" (Nozick, [1997], p. 291)
20. Comentați analogia lui Nozick între serviciile medicale (de urgență), serviciile unui bărbier și serviciile unui grădinar. Este ea întemeiată?
21. Analizați cazul Berlusconi în lumina sugestiilor lui Michael Walzer privind convertirea unor bunuri din unele sfere în bunuri din alte sfere, sau a bunurilor dominante în alte bunuri, cu criterii de alocare diferite.

---

[i] Traducerea fragmentelor din *A Theory of Justice* de John Rawls a fost făcută în scopuri didactice de Bogdan Popa și revizuită de mine. Traducerea nu este definitivă, ci provizorie, «de lucru».
[ii] Traducerea fragmentelor din Michael Walzer citate mai sus a fost făcută în scopuri didactice de Laurențiu Gheorghe și revăzută sumar de mine. Traducerea nu este definitivă, ci provizorie, «de lucru».
[iii] Traducerea fragmentelor de mai sus din *Equality and Partiality* de Thomas Nagel a fost făcută în scopuri didactice de Dorina Cucu și revăzută sumar de mine. Traducerea nu este definitivă, ci provizorie, «de lucru».

/3/ ETICA POLITICĂ

„Principiul moral din om nu dispare niciodată; [...] Adevărata politică nu poate face nici un pas fără să fi omagiat mai înainte morala"

Immanuel Kant

/3. 1/ Este loc pentru etică în politică?

A discuta despre etica politică înseamnă a discuta despre:

- datoriile morale ale statului (guvernării) față de cetățeni și ale cetățenilor față de stat
- drepturile autorității (de a decide pentru cetățeni și de a acționa asupra lor) precum și cele ale cetățenilor (de a respecta sau nu autoritățile, de a se opune lor etc.)
- drepturile autorității de a distribui beneficii și costuri membrilor comunității, precum și dreptul acestora de a respinge aceste distribuiri (în special distribuirea de costuri)
- responsabilitatea instituțiilor politice și a politicienilor față de cetățeni, precum și a acestora unii față de alții și față de stat
- codurile etice aplicabile în viața politică și raporturile lor cu rolurile politice

Dar prima întrebare ce se ridică este pur și simplu aceasta: are sens să se vorbească despre *etic* în politică? Este oare competiția politică susceptibilă de o analiză etică? Se poate spera ca ideile morale să fie aplicate politicienilor și activității lor? În această chestiune, se pendulează deseori între două extreme. Una este fixată în afirmația că politica nu trebuie să fie decît simpla și riguroasa aplicare a principiilor etice, iar abaterea de la poziții exemplare moral este inadmisibilă – este o poziție asumată de fundamentalismul moral, de rigorismul moralist. Cealaltă este fixată în teza că politicul și eticul se exclud – aici avem de-a face cu realismul cinic sau naturalismul.

În gîndirea politică a teoreticienilor moderni, dar și în cea a omului obișnuit ce reflectează asupra fenomenelor sociale, tinde să domine un anumit naturalism, o tendință de a judeca realitățile morale ale vieții individuale și colective în termenii a «ceea ce este natural» pentru om. Ideile naturaliste sunt deseori susținute pe baza trecerii ilicite de la *este* la *trebuie*. Se afirmă, spre exemplu, că *trebuie* ca orice agent politic (persoană, grup, partid sau stat) să tindă la acumularea de putere, la comportament agresiv, la dominarea altor agenți deoarece aceasta *este* starea de fapt pe eșichierul politic intern și internațional (toți agenții politici acumulează putere, sunt agresivi, caută să domine). Se pleacă uneori de la constatări valabile pentru

comportamentul animalelor, făcute de etologi sau biologi, cum ar fi cea asupra faptului că "agresiunea îți procură status" ("Aggression gives status" – John C. Eccles) – comportamentul agresiv îți asigură o poziție dominantă. Se pleacă, de asemenea, de la observația că politica a fost totdeauna un domeniu al luptei, abuzului puterii și urii între agenți rivali: "Politica, văzută ca practică, a fost totdeauna, indiferent de ce profesiune de credință făcea, organizarea sistematică a urii" – Henry Adams. Iar pe baza acestor constatări de fapt, se enunță prescripția: «agentul politic trebuie să fie agresiv și să încerce să-i domine pe ceilalți agenți». Se spune, adesea, că politica este domeniul «mîinilor murdare» [«dirty hands»], adică al acțiunilor (de putere, dominare, influențare, dirijare) care nu respectă și nici nu pot respecta prescripțiile etice.

Dacă aceste prescripții ar fi valabile, concluzia lor ar fi destul de deprimantă; este vorba, nici mai mult nici mai puțin, de concluzia că «în politică nu este loc pentru morală». Comandamentele etice apar, în această perspectivă, nu numai ca neeficace sau lipsite de ecou, dar și ca «nenaturale»: de vreme ce *natura politicului* este agresiunea sau ura, cum am putea spera să integrăm în mod firesc, neartificial, regulile morale în viața politică? Din fericire, aceste concluzii descurajatoare pot fi evitate, dacă luăm în considerare erorile de raționament pe care se bazează de obicei naturalismul politic.

Indiferent cîte cazuri reale semnificative pot fi aduse (ca «probe») în discuție, inferența de la *este* la *trebuie* nu se bucură de validitate, și din acest punct de vedere naturalismul social este vulnerabil la critică. Decizia de a fi agresiv sau norma «agentul politic trebuie să fie agresiv» nu decurg logic din simpla constatare a prezenței agresivității sau a avantajelor ei, așa cum nici o decizie sau normă nu derivă direct din fapte. În plus, trebuie menționat că recomandări politice ca cea în discuție se inspiră dintr-un număr limitat de cazuri (deși este vorba de cazuri reale, care pot fi numeroase). Se ridică deci și întrebarea dacă asemenea recomandări se justifică *în mod universal*: cu alte cuvinte, *întotdeauna agresivitatea îți procură status*, și deci *totdeauna trebuie să te comporți agresiv?* Criticii naturalismului pot argumenta că în acest punct se face adesea o *inducție amplificatoare eronată*, trecîndu-se pe neobservate de la faptul că *uneori (deseori) agresivitatea este avantajoasă* la concluzia universală că *totdeauna trebuie să fii agresiv*. Evident, și un asemenea raționament este vulnerabil.

Cu toate însă că naturalismul politic nu este, în ansamblu, acceptabil ca *teorie normativă generală*, nu se poate nega contribuția sa la dezvoltarea cercetărilor politice empirice (descriptive). Nașterea gîndirii politice moderne se leagă chiar de o anumită *reabilitare a naturalismului*. Se poate spune că reconsiderarea distincția descriptiv – normativ și fondarea teoriei politice moderne sunt două procese indisociabile, care s-au stimulat reciproc.

/3. 1. 1/ Importanța distincției descriptiv - normativ pentru teoria politică modernă se evidențiază imediat prin rolul central pe care îl joacă această distincție în cadrul revoluției intelectuale realizate de Machiavelli, considerat, într-un sens, drept însuși părintele politologiei moderne. Există un larg consens asupra faptului că autorul

Principelui pune bazele gîndirii politice post-renascentiste şi că specificul acestei gîndiri nu poate fi reliefat fără o directă raportare la ideile gînditorului italian. De aceea, este decisiv faptul că opera fundamentală a lui Machiavelli se constituie chiar în jurul distincţiei despre care vorbim.

Gînditorul italian îşi prezintă demersul din *Principele* tocmai ca pe un efort de a readuce gîndirea politică 'din cer pe pămînt', adică drept încercare de a reconecta teoria la faptele reale (ce trebuie descrise şi reamintite) în loc de a o lăsa în mediul (normativ) în care se complace: mediul idealurilor, valorilor generoase, al ideilor despre 'cum ar trebui să stea lucrurile'.

> "Mi s-a părut mai potrivit să mă îndrept spre adevărul concret al faptelor (*verità effettuale*) decît spre simpla lor închipuire. Căci mulţi şi-au imaginat republici şi principate care nu s-au văzut vreodată şi pe care nimeni nu le-a cunoscut să fi existat în realitate. Şi e o mare deosebire între felul în care oamenii trăiesc şi între cel în care ar trebui să trăiască, încît cel care dă la o parte ceea ce este, pentru ceea ce ar trebui să fie, mai degrabă învaţă cum ajunge la propria-i pieire decît cum poate sta departe de primejdie. Căci cel ce doreşte să se înfăţişeze în toate împrejurările ca un om de o deosebită bunătate, trebuie să accepte să piară între atîţia care nu sunt buni. De unde rezultă că un principe, ca să se menţină la putere, trebuie neapărat să înveţe să poată să nu fie bun" (Machiavelli, *Principele*, [1995], cap.XV, p.79-80).

Dacă ar fi necesar ca întreg miezul original al contribuţiei lui Machiavelli să fie sintetizat în trei-patru fraze, acest pasaj ar fi ales, probabil, drept cel mai potrivit, deoarece în el se regăsesc principalele topos-uri ale gîndirii sale.

Este vorba, în primul rînd, de anunţarea intenţiei deliberate de a desprinde discursul politic de lumea 'închipuirilor', adică a speculaţiilor şi utopiilor. Gîndirea europeană avea deja, încă de la Platon, o tradiţie de construcţie politică imaginară, de preocupare intensă pentru ficţiuni ca 'statul ideal', 'conducătorul politic ideal', 'regimul ideal', 'organizarea politică ideală' etc. Acestor edificii ideale Machiavelli le opune luciditatea politică, gîndirea orientată spre faptele imediate, incontestabile, ale vieţii politice. El vizează 'adevărul concret al faptelor' (expresie prin care traducătorul român a echivalat faimoasa expresie machiavelliană, pretutindeni citată: *verità effettuale*). Ideea filozofică directoare este că nu trebuie confundat domeniul descriptivităţii ('cum trăiesc oamenii', stările de fapt ce pot fi descrise) cu domeniul normativităţii ('cum ar trebui să trăiască ei', stările ideale, recomandabile, de lucruri). Iar ideea metodologică directoare este respingerea interpretării vieţii politice pe baza principiilor (privitoare la 'cum ar trebui să fie'): scopul adevăratei ştiinţe (politice) este înţelegerea lucrurilor *aşa cum sunt* (*aşa cum stau în fapt*), nu 'cum ar fi bine să stea' ele.

Apelul gînditorului italian pentru *revenirea la realitatea politică concretă* era pe deplin consonant cu spiritul empirist (dedicat cunoaşterii bazate pe experienţă), practic (orientat spre elementele practicii imediate, directe, neînfrumuseţate) şi pragmatic (orientat spre succes practic) al epocii renascentiste şi de început al modernităţii. Aşa se explică succesul 'machiavellismului' în epoca modernă, în ciuda nenumăratelor obiecţii ce i s-au adus de pe cele mai diverse poziţii.

Ce realizează însă Machiavelli prin această *recuperare a realității* pe care o inițiază? Primul rezultat al revenirii la realitate este un tablou lipsit de iluzii privind individul, societatea şi viața omenească. Acest tablou devine emblema caracteristică unui tip modern de gîndire socială: *realismul politic.* Pe baza acestui tablou, concepția despre care vorbim face şi recomandări (dă prescripții) specifice privind conduita politică, trecînd astfel de la descriptiv la normativ.

În varianta machiavelliană, realismul politic prezintă următorul tablou al societății: viața este în primul rînd o luptă - cu soarta ([1995], p.78), cu rivalii (spre exemplu, comandanții valoroşi vor să-l înlăture pe principe ([1995], p. 62), cu masele (care nu vor să fie asuprite, în timp ce principii tocmai aceasta urmăresc (p.48-49), cu nemulțumiții (principele se poate alia şi cu ei - p.21), sau cu Biserica (p.18). Or, lupta fiind condiția normală a omului, ambiția de a lupta, învinge, cuceri devine şi ea firească. Într-o societate a luptei permanente, universale, nu se mai poate contesta că "e ceva foarte firesc şi foarte obişnuit să doreşti să cucereşti, iar cei ce pot să o facă şi chiar o fac, vor fi întotdeauna preamăriți şi nu vor fi discreditați" ([1995], p.16). În această idee transpare saltul pe care îl face Machiavelli de la stări de fapt la norme: el nu se mulțumeşte să constate (la nivel pur descriptiv) existența universală a conflictului şi a dorinței de putere sau cucerire, ci prezintă acest lucru drept *firesc*, adică (într-un anumit sens) necesar şi îndreptățit. Cu aceasta, s-a făcut deja trecerea la normativ: dorința de putere şi de victorie asupra celorlalți este normală, deci fiecare va trebui să îi cedeze – *trebuie* să lupți, căci lupta este 'regula' vieții; ea nu este doar 'obişnuită', ci şi apreciată de oameni, răsplătită (învingătorii sunt elogiați), prin urmare este pe deplin rațional să te angajezi în ea.

La rîndul ei, dorința de luptă şi de victorie (fiind îndreptățită) justifică preocuparea pentru amplificarea sau măcar păstrarea propriei puteri ("niciodată nu e bine să te laşi să cazi, în nădejdea că s-o nimeri cineva care să te adune de pe jos" - [1995], p. 124) şi chiar pentru diminuarea puterii celorlalți oameni, care sunt rivali potențiali; cine omite să se străduiască pentru a-şi slăbi rivalii, va cădea victimă lor: „acel care e vinovat de creşterea puterii cuiva se prăbuşeşte el însuşi" (p. 18).

Din întreaga prezentare făcută de Machiavelli rezultă că scopul şi obiectivele principelui *trebuie* să fie lupta, victoria şi puterea; țelul politicii este acela de a dobîndi "forță şi stăpînire" ([1995], p. 92). Tocmai din acest motiv singura preocupare a principelui trebuie să fie 'arta războiului' (p. 75).

Ce se poate spune însă de mijloacele necesare pentru atingerea acestor obiective? Machiavelli vede ştiința politicii ca pe o teorie care descrie "de ce anume mijloace s-a folosit şi se poate folosi un principe pentru a izbuti să-şi păstreze mai bine cucerirea" ([1995], p. 9). Din nou, constatările practice sunt severe, lipsite de orice sentimentalism: practicarea virtuții are efecte rele (p.80, 81, 85), căci oamenii sunt totdeauna răi (p. 90, 121). Drept urmare, principele nu poate respecta virtutea (p. 89, 91); el trebuie să dea prioritate forței, ca mijloc de asigurare a succesului, şi de impunere a dominației sale (simpla sa competență nu ar garanta disciplina supuşilor, căci nu priceperea comandă ascultarea - p.131, iar blîndețea şi bunătatea conduc la dezordine şi crimă – p. 85). Principele trebuie să ştie să fie rău (p. 80: dacă este bun, "trebuie să accepte să piară între atîția care nu sunt buni"), crud (p. 46), nedrept (p. 47), violent (p. 128), viclean (p. 89), răzbunător (p. 11), să ştie să mintă şi să înşele (p. 89).

Realismul politic, în această primă formă a sa, constă într-o descriere 'fidelă faptelor' dată fenomenelor politice şi într-o serie de recomandări practice ('reguli') de acţiune ce derivă din această descriere. Particularităţile celor două componente sunt clare: descrierea este 'realistă' iar regulile de acţiune sunt modelate exclusiv de considerente de eficacitate, nu de ataşamentul faţă de valori, morală sau religie. De aici binecunoscuta idee a 'amoralismului' machiavellian.

Posteritatea lui Machiavelli a consacrat ideea că, prin că situarea scopului 'tehnic' (păstrarea sau amplificarea puterii) mai presus de scopul moral (respectarea virtuţilor, a valorilor, a comandamentelor morale, a poruncilor creştine), gînditorul florentin a abandonat tradiţia normativistă bazată pe concluzii politice determinate de considerente sau ataşamente morale. Pentru Machiavelli, *virtù* nu mai este decît o calitate pur tehnică a conduitei principelui ([1995], p. 81): ea nu mai înseamnă respectarea comandamentelor morale (a virtuţilor umane tradiţionale), ci a celor eficiente (a regulilor sau prescripţiilor care asigură dobîndirea, păstrarea şi amplificarea puterii). Aşadar, teoria politică a gînditorului florentin nu mai are caracter normativ (în sensul clasic al cuvîntului): ea nu mai stabileşte *cum ar trebui* să se desfăşoare viaţa şi conduita politică a oamenilor. Pe de altă parte, n-ar fi corect să se afirme că ea este pur descriptivă: în fapt, Machiavelli propune numeroase reguli sau prescripţii pentru omul politic. Se poate deci trage concluzia că există, în doctrina autorului florentin de la începutul epocii moderne, un nou tip de normativitate: o *normativitate tehnică* (vizînd eficacitatea tehnică a acţiunii politice), şi nu una axiologică sau *morală*. Aspectele tehnice şi cele morale ale vieţii politice trebuie disociate atent.

/3. 1. 2/ Este esenţial de remarcat însă că, dacă anumite prescripţii ale normativităţii tehnice implică ignorarea oricăror prescripţii morale, aceasta nu anulează în general valoarea şi validitatea normativităţii morale sau a eticii politice: chiar dacă din punct de vedere tehnic este adesea util ca omul politic să fie imoral sau amoral, aceasta nu infirmă faptul că, din punct de vedere etic, conduita imorală şi cea amorală rămîn negative şi condamnabile. Lucrurile stau, de altminteri, la fel în toate domeniile: un sportiv poate uneori cîştiga de pe urma unei conduite incorecte moral (dintr-un fault sau henţ, la fotbal), deoarece agresivitatea şi înşelătoria pot fi, pe termen scurt cel puţin, avantajoase. Dar aceste «succese» nu anulează caracterul condamnabil moral al conduitelor în cauză şi, pe termen lung, pot afecta chiar «eficacitatea» tehnică a jucătorului: dacă el va fi sancţionat pentru abaterile sale şi va sta mult timp pe tuşă, sau îşi va găsi greu o nouă echipă, chiar performanţele lui tehnice vor scădea. Pe scurt, aşa cum arată exemplele familiare (de exemplu, din sport) relaţia dintre aspectul tehnic şi cel moral al conduitei este complexă; ea nu poate fi redusă la schema simplă «dacă vrei să ai succes din punct de vedere tehnic, ignoră morala». Această schemă sau lozincă poate funcţiona cu succes *în anumite cazuri particulare*, dar ea nu are o valabilitate generală. Altfel spus, normativitatea tehnică poate conduce, în unele situaţii, la abolirea normativităţii morale, dar în general cea dintîi nu o anulează pe cea din urmă.

Pentru clarificarea distincţiei dintre cele două tipuri de normativitate, este vitală o disociere între prescripţii. Forma clasică a acestei disocieri se găseşte în opera

lui Kant. Filozoful german Immanuel Kant a subliniat diferenţa dintre două tipuri de prescripţii sau, în terminologia sa, de imperative: cele ipotetice şi cele categorice (vezi, în acest sens, şi capitolul /1/, mai ales /1. 10. 3. 2/). Imperativele ipotetice sunt 'necesităţi condiţionate', care ne indică ce trebuie făcut *dacă* (în ipoteza că) dorim să atingem un anumit ţel. Ele sunt relative, deoarece valabilitatea lor, sau caracterul lor constrîngător, depinde de faptul că dorim sau nu să atingem acel ţel. «Pentru a deveni deputat, trebuie să candidezi în alegerile parlamentare» este un exemplu elementar de imperativ ipotetic: el este valabil (constrîngător) numai în cazul în care cineva doreşte să devină deputat, deoarece indică *ce este necesar* în acest sens. Cine nu are un asemenea ţel, nu este cîtuşi de puţin constrîns de imperativul în cauză. Fundamentul imperativelor ipotetice (al prescripţiilor condiţionate) este faptul că "cine vrea scopul, vrea [...] şi mijlocul indispensabil necesar" (Kant, *Întemeierea metafizicii moravurilor*, [1972], p. 35)

Cu alte cuvinte, *dacă* are un anumit scop, agentul raţional *trebuie* să accepte şi mijloacele necesare atingerii lui – iată semnificaţia acestui tip de imperative sau prescripţii.

Pe de altă parte, există însă (susţine Kant) şi imperative categorice, a căror valabilitate nu este relativă la un anumit scop; acestea au caracter absolut, cu alte cuvinte sunt constrîngătoare oriunde şi oricînd, indiferent de ţelurile particulare ale cuiva. În opinia filozofului german, un atare imperativ este cel care ne spune că orice om trebuie tratat ca *scop*, şi nu ca simplu mijloc (pentru atingerea scopurilor altor oameni) – [1972], p. 47. Alte exemple de imperative categorice ar putea fi, spre exemplu, comandamentele divine ('cele zece porunci' creştine), pentru adepţii unei anumite religii, sau *trebuie să fii totdeauna bun, indiferent de situaţie,* pentru adepţii unei morale a bunătăţii necondiţionate. Ceea ce este caracteristic imperativelor categorice este faptul că ele nu precizează doar *cele necesare pentru atingerea unui anumit ţel*, ci o necesitate de ordin general (universal valabilă). Cu alte cuvinte, dacă imperativele ipotetice au valoare *instrumentală* (indică instrumentele necesare pentru realizarea unui scop), cele categorice au valoare *morală universală* (indică o obligaţie morală universală şi necondiţionată).

Se poate acum răspunde la întrebarea privind normativitatea ideilor lui Machiavelli. Este limpede că gînditorul florentin nu enunţă imperative categorice sau judecăţi de valoare absolute, aşa cum făceau teoreticienii politicii în epocile mai vechi. În acest sens, rămîne pe deplin corectă afirmaţia că Machiavelli abandonează teoria politică de tip normativ: el nu mai aspiră să le spună oamenilor *cum ar trebui să trăiască sau să se comporte în general*. În schimb, *Principele* conţine nenumărate imperative ipotetice sau judecăţi de valoare relative, prin care Machiavelli anunţă *ce trebuie să facă un principe pentru a dobîndi, păstra şi amplifica puterea sa.* Normativitatea implicată aici este pur instrumentală, sau de ordin tehnic: se indică ce trebuie făcut (ce mijloace trebuie folosite, ce instrumente sunt necesare) pentru atingerea unor scopuri specifice (legate de gestionarea puterii politice). În măsura în care imperativele ipotetice enunţate de Machiavelli pot fi reduse la propoziţii pur descriptive (propoziţii ce descriu 'pe ce cale se ajunge la ţelul dorit'), este corect a afirma că teoria politică modernă (iniţiată de gînditorul italian) are caracter *descriptiv*, şi nu normativ.

/3. 1. 3/ Un al doilea autor care a contribuit decisiv la geneza realismului politic este Thomas Hobbes. Şi gînditorul britanic pleacă de la o 'descriere a faptelor nude', evitînd o imagine înfrumusețată sau anumite comandamente morale. Atît în *Leviathan*, cît şi în *De* Cive, el descrie omul ca pe o ființă a cărei constituție nu este potrivită vieții sociale ('unfit for society'). În primul rînd, oamenii nu se bucură de compania semenilor lor: ei o caută uneori, însă doar din interes (pentru 'profit' sau 'onoruri') – societatea ne este uneori utilă, ceea ce nu înseamnă că o şi dorim ca atare (pentru ceea ce este ea în sine). Omul caută mai curînd 'gloria' ('glory') pe care i-o poate aduce societatea, şi nu sociabilitatea ca atare. Un al doilea argument este că oamenii sunt dominați de orgoliu ('pride') şi de egoism ('selfishness'), ceea ce îi face să caute succesul personal în dauna semenilor lor: ei resping egalitatea, aspirînd doar la propria lor 'glorie' (la recunoaşterea propriei superiorităţi asupra celorlalţi). Un al treilea argument este că oamenii concurează permanent pentru lucruri pe care nu le pot toți dobîndi; succesul unora înseamnă eşecul altora, ceea ce conduce la invidie şi ură. Hobbes credea că tendința 'naturală' a oamenilor este de a se urî, şi nicidecum de a se iubi. Un al patrulea argument afirmă că oamenii au totdeauna gusturi, păreri şi preferințe (dorințe) diferite, ceea ce conduce la tensiuni şi contradicţii. Ei nu pot cădea în mod spontan de acord: permanent divizați, pot fi aduşi la unison doar prin forță. Un al cincilea argument spune că oamenii sunt totdeauna vulnerabili, şi de aceea se tem continuu unii de ceilalți. Frica reciprocă este o altă sursă de ură şi conflict, ea conducînd la un 'război al tuturor contra tuturor' (celebra idee hobbesiană despre condiția naturală a oamenilor). Dar filozoful britanic vede în frică nu simplul rezultat al unor pericole reale, ci o trăsătură universală a naturii şi condişiei umane: tot ce îl înconjură pe om este dominat de frică, chiar religia este 'frică de o putere invizibilă'. În sfîrşit, vulnerabilitatea şi frica îl determină pe om să caute permanent o amplificare a puterii sale, ceea ce nu poate decît conduce la noi antagonisme: puterea exacerbată a unuia contravine intereselor altuia. Pe lîngă nevoia rezonabilă de putere (indispensabilă asigurării securității personale), Hobbes menționează şi o ambiție irațională de amplificare a puterii personale, care agravează aceste antagonisme (vezi şi fragmentele din Hobbes, traduse în Iliescu şi Socaciu, coord. [1999]).

Din prezentarea făcută de Hobbes naturii şi condiției umane, rezultă clar că nu Dreptatea, Binele, sau comandamentele morale guvernează viața socială; dimpotrivă, aceasta apare ca fiind dominată de nedreptăți, de rău (vicii) şi de forța brută. Concluzia ce transpare din descrierea omului şi a societății este că *puterea primează*. Chiar şi soluția propusă de Hobbes pentru eliminarea 'războiului tuturor contra tuturor' este una bazată pe *forță*: acordul social nu se poate realiza spontan sau prin cooperare, el trebuie impus de cineva 'din afară'; numai o monarhie absolută, cu puteri cumulate şi nediminuate, poate impune oamenilor pacea socială. Aşa cum arată istoricii gîndirii politice (Leo Strauss, între alții), în viziunea lui Hobbes legea însăşi (exemplu tipic de normă, sau de expresie rațională a necesității sociale, pentru mulți gînditori moderni) nu este decît o *comandă*. pe care monarhul o poate emite în virtutea forței sale.

Din asemenea teze, nu se poate degaja, desigur, un respect adînc pentru colaborare rațională, reguli de conviețuire liber-consimțite, norme morale sau dreptate; se poate în schimb degaja o concluzie despre importanța covîrşitoare a *forței*. Pe baza descrierii hobbesiene a umanității, pare să se contureze un *cult al forței*. *Normativitatea* (imperative morale, prescripții, reguli) ocupă un loc secundar; în prim plan se află *descrierea* unor relații sociale bazate pe forță şi a unor soluții sociale generate prin simplă exercitare a puterii. Devine acum evident de ce Hobbes face parte dintre întemeietorii realismului politic. Căci această concepție poate fi prezentată (şi este descrisă efectiv uneori) ca o viziune bazată pe premise ca: 'puterea nu este un mijloc, ci un scop al politicii', 'politica însăşi este luptă pentru putere', 'succesul politic nu înseamnă instaurarea dreptății, legalității sau democrației, ci instaurarea puterii (dominației)', '*might is right*' ('a avea puterea înseamnă a avea şi dreptul') etc. Toate aceste elemente îşi găsesc o contraparte sau un germen şi în gîndirea lui Hobbes.

Mai mulți autori (Alex Moseley, de exemplu) susțin că se poate distinge între realism politic *descriptiv* şi realism politic *normativ* sau *prescriptiv*. Cel dintîi descrie scena politică (internă, dar mai ales internațională) ca pe un spațiu al luptei pentru putere şi pentru satisfacerea unor interese proprii, în care normele (legi, reguli, valori) au rol neglijabil. El priveşte urmărirea intereselor proprii, goana după putere, tendința de a domina drept normale şi inevitabile: dorința de afirmare şi dezvoltare, dar mai ales competiția, conflictele şi teama reciprocă (nevoia de securitate) fac din aceste comportamente politice ceva firesc, în condițiile în care o autoritate globală (pe plan intern, statul, pe cel internațional, forurile specializate) fie nu există, fie nu este capabilă să garanteze securitatea agenților politici şi respectarea normelor de drept.

Realismul politic prescriptiv insistă asupra *necesității* ca fiecare agent politic (individ, organizație, stat, națiune) să-şi urmărească interesele proprii şi amplificarea puterii, chiar în dauna altor agenți. Dar distincția dintre aceste două variante de realism politic este oarecum superfluă, deoarece chiar forma descriptivă a teoriei sugerează că bizuirea pe forță, şi nu pe norme, este normală, oarecum inevitabilă şi deci recomandabilă. În ambele variante, se subînțelege că abordarea normativistă a politicii (referirea la norme, la idealuri de dreptate, la legi, la legitimitate principială etc.) este inadecvată sau superfluă (într-o lume a insecurității, forței, dominației şi conflictelor).

Deschizînd drumul teoriei politice moderne, Hobbes şi Machiavelli au teoretizat problemele sferei politice într-o manieră ce lasă puțin loc şi puține speranțe pentru morală. Ei au introdus în gîndirea politică perspective naturaliste, care tind să prezinte viața politică în termenii intereselor egoiste, ale setei de putere şi ale nevoii de succes *cu orice preț* (pe baza principiului «scopul scuză mijloacele»: dacă scopul acțiunii politice este succesul, atunci orice mijloace pentru obținerea lui sunt legitime). Dar lucrurile nu se opresc aici, deoarece valabilitatea perspectivei naturaliste este discutabilă.

/3. 1. 4/ Încă de la sfîrşitul secolului XVIII, s-a pus în mod explicit problema eticii în politică. James Madison, unul dintre «părinții fondatori» ai SUA, a enunțat explicit ideea

că, fără moralitate, nici un fel de sistem politic sau de instituții politice nu pot funcționa bine şi nu pot să-i pună pe oameni la adăpost de pericole. Referindu-se la «virtutea morală», Madison spunea în 1788: „Dacă ea nu va exista la noi, vom într-o situație nenorocită. Nici un fel de mijloace de control teoretice, nici o formă de guvernare, nu ne poate garanta siguranța. A presupune că vreo formă de guvernare va garanta libertatea sau fericirea fără nici un fel de virtute în rîndurile oamenilor este o himeră".

Unii autori de orientare conservatoare, ca Edmund Burke, au privit politicul şi eticul drept inseparabile, căci politicul vizează chiar binele uman.

> „Problemele politice nu vizează în primul rînd adevărul sau falsul. Ele se raportează la bine sau rău. Ceea ce, sub aspectul rezultatelor, este susceptibil să producă ceva rău este, din punct de vedere politic, fals; ceea ce produce binele este politiceşte adevărat" (Burke, în Iliescu şi Socaciu, coord. [1999], p. 171).

Pentru Burke, separarea politicii de morale ar fi de neconceput, deoarece datoriile (politice dar şi morale) stau în centrul activității politice: „Fundamentul guvernămîntului (îşi vor aminti desigur cei care au citit această carte) constă în necesitatea de satisface nevoile oamenilor şi de a ne conforma datoriilor noastre: în a asigura pe cele dintîi şi a impune pe cele din urmă." (idem, [1999], p. 173). Iar discutînd despre datorii, Edmund Burke nu se referă exclusiv nici la datoriile ce decurg din diversele contracte şi înțelegeri punctuale între persoane, nici la cele care ar proveni dintr-un «contract social» originar (de felul celor evocate de Hobbes, Locke sau Rousseau). În spiritul gîndirii conservatoare pe care o reprezintă (şi fondează), gînditorul britanic vede obligațiile ca pe nişte consecințe ale interacțiunii sociale (şi, totodată, ca expresii ale voinței divine). Întrucît oamenii beneficiază de pe urma interacțiunii lor în spațiul public, ei trebuie să-şi asume şi datoriile implicate de ea:

> „Fără a fi optat ei înşişi de bună voie pentru aceasta, oamenii trag foloase din asocierea lor în cadrul societății; fără a fi optat de bună voie, ei au datoriile ce rezultă din aceste foloase; şi tot fără a fi optat de bună voie, ei sunt constrînşi prin obligații virtuale la fel de stricte ca şi cele reale. [. . .] Avem față de omenire în general obligații ce nu decurg din nici un pact voluntar anume. Ele decurg din raporturile dintre oameni şi din raporturile dintre om şi Dumnezeu" (Burke, în Iliescu şi Socaciu, coord. [1999], p. 170).

Că activitatea este individuală sau colectivă, privată sau publică, nu contează în acest context: oricum datoriile există şi trebuie respectate. De aici, însă, nu poate decurge decît faptul că şi grupurile sociale au datorii, unele față de altele, că partidele politice au obligații reciproce, că oamenii de stat au obligații față de cetățeni (şi chiar față de generațiile viitoare), după cum, desigur, şi cetățenii au datorii față de autorități. Întreaga viață socială se desfăşoară, aşadar, conform concepției conservatoare într-un cadru complicat de obligații reciproce; faptul că nu există contracte care să specifice aceste obligații nu înseamnă deloc că ele n-ar exista – iar cine le încalcă (chiar dacă este vorba de un grup social, de «mase» sau de organizații) poartă aceeaşi răspundere ca şi individul care şi-a neglijat datoriile personale.

„Dar, cum nici unul dintre noi, oamenii, nu se poate lipsi de o credință, fie ea una pur personală sau una larg răspîndită în societate, nici de toate constrîngerile obligațiilor morale, tot așa nu se pot lipsi de acestea nici grupurile de oameni. Numărul celor care încalcă legile, departe de a transforma aceste încălcări în acte lăudabile, nu face decît să mărească dimensiunea și intensitatea vinei" (Burke, în Iliescu și Socaciu, coord. [1999], p. 169).

Din perspectiva lui Burke, deci, nu poate fi vorba de o viață publică «naturală», bazată pe interese, pe conflicte și pe exercitarea forței. Societatea este structurată de datorii (nu numai juridice, ci și morale) care pun și politicul sub auspiciile acelorași cerințe etice.

/3. 1. 5/ La rîndul său, Immanuel Kant va accentua și el suportul deontic al vieții sociale. Supremația naturii raționale (a naturii umane) și imperativul categoric conduc la obligații de neocolit ale fiecăruia față de ceilalți și chiar față de fericirea celorlalți. În general, oamenii își aleg singuri scopurile, dar există unele scopuri supreme care devin, prin însăși natura lor, și datorii pentru fiecare: este vorba de „propria perfecțiune" și de „fericirea altuia" ([1991, p. 232]. Nu poate fi deci vorba de recunoașterea societății ca univers «natural», propice egoismului, competiției necontrolate și recursului la forță. Ca mediu tipic «umanității», spațiul social și politic trebuie să fie modelat de respectul pentru demnitatea omului și de datoriile morale ce decurg de aici.

„Umanitatea însăși este o demnitate; așadar, omul nu poate fi folosit de către nici un om (nici de către altul, nici chiar de către sine însuși) doar ca mijloc, ci întotdeauna numai ca scop, și în aceasta constă demnitatea (personalitatea), prin care el se ridică deasupra tuturor celorlalte ființe ale lumii care nu sunt oameni, dar pe care, totuși, le poate întrebuința, prin urmare, el se ridică deasupra tuturor lucrurilor. După cum el însuși nu se poate da pe nici un preț (ceea ce ar contrazice datoria aprecierii de sine), tot astfel el nu poate acționa împotriva autoaprecierii necesare a altora ca oameni, adică el este obligat să recunoască practic demnitatea umanității fiecărui alt om, prin urmare asupra lui planează o datorie, care se referă la respectul manifestat cu necesitate față de oricare alt om" (Kant, [1991], p. 303).

Kant recunoaște că viziunea egoistă – de exemplu, maxima «fiecare pentru sine, Dumnezeu pentru toți» – „ne apare a fi cu mult mai naturală" ([1991], p. 294). Dar, dacă această maximă s-ar aplica totdeauna și s-ar generaliza, ea ar conduce la contradicții și la rezultate contrare celor scontate. Omul care ar aplica-o (nedorind să-și asume obligații față de alții) ar fi obligat să accepte și aplicarea ei de către toți ceilalți oameni (în baza principiului reciprocității și al universalizabilității), ajungînd astfel el însuși în situația (nedorită) în care nimeni nu-și mai asumă obligații față de el. Drept consecință, maxima egoistă trebuie respinsă iar obligația de a se angaja față de alții (de a se interesa de ei, de a-i ajuta) trebuie asumată.

„Orice om care se află la ananghie doreşte să fie ajutat de către alt om. Dar dacă el şi-ar face cunoscută maxima, ca la rîndul său să nu acorde asistență cuiva care se află la ananghie, adică dacă ar face din ea o lege permisivă universală: la fel şi lui i se va refuza asistența [. . .] atunci cînd el însuşi s-ar afla la ananghie. Astfel, însăşi maxima egoismului s-ar contrazice pe sine cînd ar fi făcută lege universală, adică este contrară datoriei, prin urmare maxima de folos general a binefacerii față de nevoiaşi este o datorie universală a oamenilor, prin aceea că: ei, în calitate de semeni, adică supuşi nevoilor, sunt considerați ființe raționale unite printr-un lăcaş de către natură, în vederea întrajutorării reciproce“ (Kant, [1991], p. 294).

Ca gînditor al epocii sale, Kant se ocupă mai mult de caritate sau filantropie, decît de politicile asistențiale sau de problema dreptății sociale. Cu toate acestea, el se apropie foarte mult de concluzia că actele de ajutor dintre oameni nu sunt simple acte filantropice, ci chiar reparații ale unor nedreptăți sociale.

„Facultatea de a face acte filantropice, care depinde de bunurile norocului, este, în mare parte, un rezultat al favorizării diferiților oameni prin nedreptatea conducerii, care introduce o inegalitate a bunăstării, ce face necesară filantropia altora. În astfel de împrejurări, asistența pe care cel bogat o acordă celui nevoiaş, din care el îşi face cu atîta plăcere un merit, poate lua, în genere, numele de filantropie?“ (Kant, [1991], p. 295).

Pentru Kant, acceptarea conduitei politice «naturale» (a conflictului, a lipsei de scrupule, a forței) este de neconceput. Desigur, filosoful german ştie, la fel ca oricine altcineva, că în practica politică, în „politica empirică“, cum spune el, principiile şi obligațiile sunt mereu încălcate. Dar aceasta nu schimbă cu nimic lucrurile; convingerea sa rămîne că politica demnă de acest nume are fundamente morale. „Adevărata politică nu poate face nici un pas fără să fi omagiat mai înainte morala“ (Kant, [1991], p. 423).

Ideea kantiană şi-a păstrat audiența pînă în secolul XX. De exemplu, Isaiah Berlin rămîne convins că „teoria politică este o ramură a filosofie morale“ şi că „ea începe cu descoperirea sau transpunerea noțiunilor morale în sfera relațiilor politice“ (Berlin, [1996], p. 203). Evident, este vorba de teoria politică normativă, nu de ştiințele politice cu caracter descriptiv (empiric).

De la începutul secolului XIX, şi mai ales după mijlocul său, gîndirea politică este dominată de dezbaterea aprinsă dintre liberalism şi socialism. Liberalii tindeau să echivaleze stările de lucruri existente ('ceea ce exista' şi putea fi descris) cu normalitatea politică, sugerînd (cu referire la stările de fapt reale caracterizate de inegalitate economică) că *aşa şi trebuia să fie*. La această tentativă de a echivala realul cu idealul (obiectul descrierii cu norma), socialiştii reacționau vehement denunțînd stările de fapt ca 'nedrepte' şi 'anormale': ei propuneau aranjamente politice (egalitare)

pe care le prezentau drept normale şi pozitive, aranjamente opuse însă celor existente – pentru ei, idealul sau 'norma' era departe de a coincide cu realul. Normativitatea (expresia a 'ceea ce trebuie să fie') impunea, conform concepţiilor de stînga, o reformare radicală a stărilor de fapt (a 'ceea ce este', obiect al simplei descrieri), şi de la acest ideal normativ pleca întreaga gîndire socialistă.

/3. 1. 6/ În acest context, Herbert Spencer, gînditor liberal englez interesat de respingerea normativismului socialist, propune o nouă variantă de realism politic influenţată de ideile darwiniste privind selecţia naturală. Spencer pleacă de la constatarea că întreaga natură este guvernată de un principiu crud, dar 'igienic': lupta pentru existenţă ('struggle for life') şi, în cadrul ei, supravieţuirea celui mai adaptat ('survival of the fittest').

> "O disciplină riguroasă şi mai mult crudă decît blîndă este caracteristică întregii naturi. Spre uimirea multor spirite merituoase, această stare eternă de război ce caracterizează întreaga creaţie inferioară este, în fond, cea mai bună măsură de protecţie pe care ne-o îngăduie împrejurările. Este cu mult mai bine ca animalul rumegător, atunci cînd este privat din cauza vîrstei de vigoarea care făcea ca existenţa sa să fie ceva plăcut, să fie ucis de un animal de pradă, decît să continue o viaţă devenită dureroasă din cauza infirmităţilor şi, în cele din urmă, să moară prin înfometare. Prin distrugerea tuturor creaturilor de acest fel, nu numai că existenţa ia sfîrşit înainte de a deveni o povară, dar se face loc unei generaţii mai tinere şi mai capabile să se bucure din plin de ea" (Spencer, în Iliescu şi Socaciu, coord. [1999], p. 272).

Supravieţuirea celui mai dotat în cadrul unei lupte pentru existenţă îi apare lui Spencer a fi nu numai principiul de funcţionare a naturii, ci şi cel ce reglează lucrurile în cadrul societăţii omeneşti. Nu numai eşecul unui om (datorat lipsei de îndemînare) în cadrul competiţiei pieţei, ci chiar chinurile bolnavilor, văduvelor sau orfanilor într-o societate care nu protejează pe dezavantajaţi sunt astfel justificate drept normale şi chiar 'binefăcătoare', deci dezirabile, la nivel global.

> "Bunăstarea omenirii şi atingerea acestei perfecţiuni ultime sunt asigurate de aceeaşi disciplină benefică, deşi severă, la care sunt supuse toate creaturile însufleţite. Pare crud ca foamea unui meşteşugar să fie pricinuită de de o neîndemînare pe care, în ciuda străduinţelor sale, nu o poate depăşi. Pare crud ca un muncitor incapabil din cauza bolii să mai concureze cu camarazii săi mai puternici să fie constrîns să suporte anumite privaţiuni. Pare crud ca văduvele şi orfanii să fie lăsaţi să lupte pentru a supravieţui. Cu toate acestea, atunci cînd este privită nu separat, ci în conexiune cu interesele universale ale umanităţii, această fatalitate aspră este văzută ca fiind plină de binefaceri" (Spencer, *Ibidem*).

Presupusa înţelepciune a «luptei pentru supravieţuire» şi presupusa raţionalitate a «supravieţuirii celui mai puternic» a atras adeziunea multor persoane sau

grupuri care, fiind situate printre «cei puternici» sau printre «învingători» («winners»), aveau numai de cîştigat de pe urma răspîndirii acestei ideologii necruţătoare: pe de o parte, ele se simţeau onorate, puse în valoare şi recunoscute prin intermediul acestei «înţelepciuni»; li se recunoştea astfel «superioritatea» şi «întîietatea», statutul de «cîştigători» în cursa vieţii; pe de altă parte, presupusa «raţionalitate» a «victoriei celui mai puternic» îi dispensa de orice răspundere morală faţă de persoanele sau grupurile percepute drept «perdante»; faptul că era «natural» ca «cei slabi» să piardă sanctifica stările de lucruri existente şi prevenea orice reproşuri sociale venind din partea celor defavorizaţi. Nu este deci de mirare că un număr apreciabil de oameni foarte bine situaţi au îmbrăţişat darwinismul social. Iată un singur exemplu, referitor la un reprezentant al celebrei familii de magnaţi Rockefeller, care făcea o paralelă explicită între selecţia plantelor (ce a dus la crearea faimosului trandafir «American Beauty») şi . . . selecţia oamenilor realizată în economie de piaţa liberă:

> „Unul dintre cei mai importanţi susţinători americani ai darwinismului social a fost John D. Rockefeller, întemeietorul dinastiei, care declara într-un discurs rămas celebru: «Trandafirul *American Beauty* nu poate ajunge la splendoarea şi parfumul care ne încîntă decît cu preţul sacrificării primilor boboci care cresc în jurul lui. Aceasta nu este o practică rea şi nedreaptă a vieţii economice. Este doar expresia unei legi a naturii şi a lui Dumnezeu».“ (*apud* John Kenneth Galbraith *Arta de a ignora săracii* [2006])

Dacă ar fi înţeles măcar parţial fundamentele modernităţii, Rockefeller ar fi sesizat că oamenii (fiinţe raţionale şi, conform lui Kant, «scopuri în sine», nu simple mijloace cu care poate face experimente vreun «grădinar») nu pot fi comparaţi cu bobocii de trandafir, iar economia de piaţă nu poate fi doar un sistem de selecţie orientat către maxima performanţă. Chiar dacă realizează şi selecţii, economia este un tip de interacţiune cooperativă, la beneficiile căreia toţi oamenii se aşteaptă să poată participa (altfel, de ce ar accepta ei aranjamentele economice în vigoare?) Nimeni nu se aşteaptă şi nimeni nu acceptă să fie tratat ca un simplu «boboc» de plantă ce poate fi tăiat dacă nu s-a dezvoltat foarte mult. Rockefeller însuşi, dacă ar fi fost plasat în spatele «vălului de ignoranţă» rawlsian, nu ar fi acceptat probabil să fie echivalat cu un boboc şi eventual (în caz de insucces) sacrificat. Nonşalanţa cu care el lansa această comparaţie nelegitimă se baza, desigur, pe certitudinea sa confortabilă că nu face parte, şi nici nu va face vreodată, dintre cei sacrificaţi. Este, de altfel, foarte răspîndit obiceiul ca persoanele de succes, «cîştigătorii» din diverse domenii, să înceapă a se considera «aleşi», «predestinaţi» sau «meniţi» să învingă şi să dispreţuiască drept «inferioare» persoanele care nu au avut acelaşi succes. În politică, dictatorii sunt aproape fără excepţie infectaţi de virusul acestei convingeri. Orbirea implicată în această mentalitate poate fi contracarată prin simple experimente mentale în care «cîştigătorii» sunt puşi în situaţia de a reflecta asupra cazului în care nu ar fi avut succes (sau, după succes, ar ajunge la faliment).

Realismul politic reprezentat de Herbert Spencer nu se limita însă la afirmarea ideii că (ceea ce criticii sociali numesc) 'răul din societate' ar fi ceva normal şi

inevitabil; 'ceea ce este' (şi, conform gîndirii de stînga 'nu ar trebui să fie'), adică sărăcia, privaţiunile, suferinţa, apar din perspectiva darwinismului social ca fiind şi legitime sau îndreptăţite, deoarece decurg din erori, lipsuri şi defecte de care cei în cauză sunt răspunzători; mai mult, răul este atribuit viciilor oamenilor aflaţi în suferinţă: "Nu este vădit că trebuie să existe în mijlocul nostru o mare cantitate de mizerie care este rezultatul normal al ticăloşiei, şi că mizeria nu se poate disocia de ticăloşie?", se întreabă retoric Spencer ([1996], p. 35). Cu alte cuvinte, 'răul' social nu indică existenţa nedreptăţii; dimpotrivă, el este pe deplin meritat. În această viziune, *ceea ce este* (starea de fapt) coincide întru totul cu *ceea ce trebuie să fie* (norma, sau starea de drept). Descriptivul şi normativul pot fi deci confundate.

Machiavelli şi Hobbes iniţiaseră prezentarea puterii politice ca *instrument de impunere*, şi nu ca *instrument al dreptăţii sau libertăţii*. Raţiunea de a fi a statului şi interesul de stat (*raison d'état*) era deci violenţa (menită să consolideze puterea), nu legea (menită să asigure dreptatea). Herbert Spencer contribuie şi el la consolidarea acestui tip de realism politic prin unele dintre ideile sale privitoare la natura statului. Departe de a vedea în instituţiile statului expresii democratice ale voinţei populare (aşa cum consideră adepţii democraţiei că ar trebui să stea lucrurile), sau instrumente (benefice) de rezolvare a problemelor publice, foruri menite să organizeze şi conducă viaţa oamenilor pe baza unor norme liber-consimţite, aşa cum afirmă normativiştii (de la Locke şi Montesquieu încoace), filozoful englez reliefează natura agresivă a statului ca instrument de putere. "Guvernămîntul este născut din agresiune şi prin agresiune", iar agresivitatea rămîne trăsătura sa caracteristică, deoarece "agresivitatea puterii cîrmuitoare înăuntrul unei societăţi creşte pe măsura agresivităţii ei în afară" (Spencer, [1996], p. 61).

/3. 1. 7/ În promovarea unei viziuni 'realiste' (în opoziţie cu cele 'legitimiste') asupra statului şi a politicului în genere, un rol foarte mare a jucat gîndirea lui Nietzsche, gînditorul german fiind unul dintre cei mai acerbi critici ai normativismului şi a tuturor perspectivelor idealizante asupra societăţii. Nietzsche revigorează vechea distincţie filozofică dintre natură şi cultură; el crede în autenticitatea instinctelor şi impulsurilor naturale, ce contrastează cu 'artificialitatea' şi falsitatea convenţiilor morale. Orice norme morale îi apar ca 'tiranice' faţă de natură ([1991], p. 99), ca ostile acesteia ([1991], p. 197), şi deci implauzibile. Dacă renunţăm la orice 'sentimentalism', vom observa că viaţa ignoră trăsăturile pe care le considerăm 'morale' sau 'pozitive' (egalitatea, solidaritatea, fraternitatea, dreptatea) – *Voinţa de putere*, [1999] § 734, p. 470); vom recunoaşte faptul că "viaţa însăşi este *în esenţă* sustragere, rănire, biruinţă asupra celui străin şi asupra celui slab, oprimare, duritate, impunerea cu forţa a formelor proprii, asimilare sau, în cel mai bun caz, exploatare [...] viaţa *este* tocmai voinţă de putere" (ibidem). Totul este 'voinţă de putere' (nu de dreptate sau de bine), iar pentru om instinctul puterii este "nevoia cea mai înspăimîntătoare şi fundamentală" ([1999], p. 463). Egoismul uman, chiar în varianta sa agresivă, nu este un defect de caracter, în contradicţie cu normele morale, ci "*fatalitatea* vieţii însăşi" ([1999], p. 466). Omul este prin natura sa 'ofensiv' (idem, § 727, p. 465); dovada o furnizează orice criminal, caracterizat prin aceea că "întregul

său instinct este în stare de război împotriva ordinii globale" (idem, § 740, p. 473); faptul că nu toți oamenii sunt criminali nu infirmă acest adevăr, căci, după Nietzsche, numai contingențele ne împiedică să comitem crime: "Cînd unul ca noi nu are pe conştiinţă nici o crimă, de pildă nici un omor – care este cauza? Faptul că ne-au lipsit cîteva împrejurări favorabile" (idem, p. 474-475). Dacă însă toți oamenii sunt egoişti, avizi de putere şi potențiali criminali, nu poate fi vorba de moralitate, ci doar de imoralitate: "există *doar* intenții şi acțiuni imorale" (idem, p. 503). Moralitatea este doar aparentă (disimulativă) şi contingentă (efect al lipsei condițiilor favorabile pentru manifestarea imoralității), în spatele ei ascunzîndu-se de obicei slăbiciunea. Normele morale sau juridice nu sunt decît mijloace de protecție şi disimulare ale celor slabi, ale "naturilor delicate şi bolnăvicioase", incapabile de a comite o infracțiune (idem, § 735, p. 470), ale celor 'decăzuți', 'degenerați' sau lipsiți de masculinitate (idem, § 740, p. 474); prescripțiile morale sau cele menite să asigure pacea sunt simple 'narcotice' (idem, p. 466). Valorile sau virtuțile (exaltate de viziunile normativiste) trebuie admise doar ca "un mijloc al vigorii, al puterii, al ordinii" (idem, § 716, p. 461) ca virtuți 'amorale', utile însă, aşa cum era celebra *virtù* a 'omului prădalnic' din Renaştere recomandată şi de Machiavelli (idem, § 740, p. 474) .

Adepții perspectivelor normativiste (care apără valorile, binele public, democrația, egalitatea, dreptatea, pacea) cred că aranjamentele sociale care nu promovează aceste idealuri sunt artificiale, anormale şi nefireşti. Ei speră ca, prin înlocuirea lor cu aranjamente 'fireşti' (egalitare, democratice, bazate pe dreptate etc.), să asigure impunerea normelor şi idealurilor respective. Dimpotrivă, Nietzsche insistă că aceste norme şi idealuri sunt 'nefireşti' (opuse şi ostile 'vieții'), că susținerea lor este nerealistă; naturale sunt, în concepția sa, aranjamentele sociale bazate pe libera afirmare a 'voinței de putere', pe recunoaşterea superiorității unor elite (a celor 'puternici'), a violenței drept 'normală' şi, implicit, legitimă:

> „Cît de ridicoli îmi par socialiştii cu optimismul lor prostesc legat de 'omul bun' care va apărea dintr-o dată atunci cînd 'ordinea' tradițională va fi desființată şi toate 'impulsurile naturale' vor fi slobode. Iar tabăra adversă este tot atît de ridicolă, pentru că nu admite legiferarea violenței, asprimea şi egoismul oricărei forme de autoritate. 'Eu şi cei ca mine' trebuie să conducă şi să rămînă în picioare: cel care strică este exclus sau nimicit' - iată sentimentul fundamental al oricărei legislații antice" (idem, § 755, p. 480).

Admirația lui Nietzsche față de aranjamentele sociale vechi, în care autoritatea se baza nu pe legitimitate, ci pe forță, egoism şi afirmarea deschisă a ambiției de a domina, ilustrează ruptura sa definitivă cu idealurile normative obişnuite: nu anumite norme 'pozitive', ci recunoaşterea directă a forței şi setei de supremație trebuie să constituie (în viziunea sa) fundamentul vieții politice. Iar acest lucru este valabil nu doar în relațiile politice interne, ci şi în relațiile internaționale: dorința de supremație şi ambiția de a cuceri ar trebui recunoscute ca drepturi legitime ale unor popoare aflate în ascensiune.

"Un popor şi-ar putea intitula tot atît de justificat nevoia sa de cucerire, setea lui de putere - fie cu ajutorul armelor, fie prin comerţ, circulaţie şi colonizare - un drept, eventual drept de creştere. O societate care respinge în mod definitiv, din *instinct*, războiul şi cucerirea este în declin: ea este coaptă pentru democraţie şi domnia spiritului meschin. . . " (idem, § 728, p. 466).

Ca şi în alte cazuri, şi în gîndirea lui Nietzsche se produce o trecere (greu de justificat) de la *descriptiv* la *normativ*. Punctul de plecare este totdeauna simpla descriere a ce se întîmplă (în natură, în societate) , dar concluziile, în măsura în care prezintă egoismul (setea de putere), supremaţia forţei şi agresivitatea drept 'normale' şi 'fireşti', poartă cu ele şi o conotaţie normativă: nu este deci vorba de o simplă percepţie 'realistă' asupra vieţii umane şi a relaţiilor politice, ci şi de o exaltare a 'valorilor negative', a ceea ce se opune idealurilor normative tradiţionale. Politicile extremiste de dreapta, totalitare, agresive (naţionaliste sau rasiste) şi antiliberale din secolul XX nu au omis să folosească ideile nietzscheene drept 'justificare' şi stindard ideologic.

Nietzsche ridiculiza idealurile normative tradiţionale: egalitatea, dreptatea, pacea. El sugera, bunăoară, că nedreptatea socială este efectul întîmplării (spre exemplu, a naşterii unora în condiţii nefavorabile, de mizerie), întîmplare de care nimeni nu este vinovat. Plecînd de aici, el acuza luptătorii pentru 'dreptate socială' de faptul că 'indignarea' lor justiţiară ascunde, în fond, instincte de răzbunare, ambiţia de a găsi 'vinovaţi' (adică ţapi ispăşitori) pentru răul şi suferinţa socială etc. Evident, o atare interpretare 'realistă' avea efectul de a *delegitima* lupta pentru dreptate socială; Nietzsche nu putea decît să sprijine o atare delegitimare, deoarece el era promotorul radical al unui regim politic antiegalitar, elitist şi 'aristocratic' (nu dominat însă de aristocraţia tradiţională, cu rădăcinile ei feudale, ci de o aristocraţie a 'celor puternici', sau a 'supraoamenilor').

/3. 1. 8/ Perspectivele 'realiste' asupra dreptăţii ajung însă la concluzii pesimiste privind şansele de realizare a idealurilor normative şi atunci cînd se situează în cadrul (neextremist, neradical) al gîndirii politice de tip democratic. Un exemplu în acest sens oferă demonstraţia lui Max Weber privind predestinarea la eşec a moralităţii în viaţa politică [1992]. Spre deosebire de Nietzsche, Weber nu este un adversar al sistemului democratic sau al politicii constituţionale, liberale, bazate pe activitatea partidelor. El nu este un elitar sau un adept al supremaţiei forţei. Cu toate acestea, analizînd 'logica internă' a acţiunii politice de partid din lumea modernă, Weber constată că idealurile normative (moralitate, dreptate) au şanse reduse de a se impune. Aceste idealuri nu pot fi realizate practic decît cu ajutorul aparatului de stat, care este un aparat de constrîngere; căci, conform concepţiei sale, "statul constituie, asemeni uniunilor politice care l-au precedat în istorie, un raport de *dominare* a oamenilor de către oameni, bazat pe instrumentul exercitării legitime (mai bine zis: considerate legitime) a constrîngerii" (Weber, [1992], p. 9). Ce se întîmplă, însă, atunci cînd se încearcă impunerea cu ajutorul statului a unor idealuri etice în societate?

"Cel care vrea să instaureze în lume dreptatea absolută cu forța are nevoie de aderenți, de un aparat uman. Membrilor acestui aparat trebuie să li se ofere perspectiva recompenselor interioare şi exterioare necesare - răsplata cerească sau pămîntească - , altfel aparatul nu funcționează. Recompensele lăuntrice, în condițiile luptei de clasă moderne, sunt satisfacerea urii şi a setei de răzbunare, în primul rînd a resentimentului şi a nevoii pseudoetice de a avea dreptate, a nevoii de a-i calomnia şi a-i declara eretici pe adversari. Iar recompensele exterioare sunt aventura, victoria, prada, puterea şi profiturile materiale. Conducătorul, în succesul său, este în întregime dependent de funcționarea acestui aparat. El este aşadar dependent de motivațiile aderenților săi, şi nu de ale sale proprii, şi pînă la urmă de posibilitatea ca aderenții săi - garda roşie, poliția secretă, agitatorii de care are nevoie - să-şi capete *constant* recompensele. Ceea ce obține, în aceste condiții, nu depinde aşadar de el, ci îi este prescris de motivațiile aderenților săi, motivații în mare parte josnice din punct de vedere etic. Acestea pot fi ținute în frîu numai atîta timp cît cel puțin o parte a tovarăşilor lui - în nici un caz majoritatea, aşa ceva nu s-a pomenit pe pămînt - sunt însuflețiți de o credință cinstită în el şi în cauza lui. Dar nu numai că această credință, chiar dacă este subiectiv cinstită, este, în foarte multe cazuri, doar o 'legitimare' a setei de răzbunare, de putere, de pradă şi de profit, [. . .] ci, mai cu seamă: tradiționalul *cotidian* urmează după revoluția entuziastă, eroul credinței şi mai ales credința pălesc sau devin - o variantă şi mai frecventă - părți componente ale frazelor convenționale preferate de fanfaronii şi tehnicienii politicii. [. . .] Şi, ca în cazul oricărui aparat condus de un şef, o condiție a succesului este acea aplatizare şi mecanizare, acea proletarizare sufletească a aderenților, în interesul 'disciplinei'. De aceea, partizanii luptătorului pentru o credință, odată ajunşi stăpîni, degenerează, de regulă foarte uşor, într-o tipică pătură de profitori. Cel care vrea să facă politică, şi mai cu seamă cel care vrea să facă din politică profesia sa, trebuie să fie conştient de aceste paradoxuri etice şi de ceea ce poate deveni el însuşi sub presiunea lor. El intră, o repet, în cîrdăşie cu forțele diabolice care pîndesc orice putere" (Weber, [1992], p. 51-52).

Interpretarea weberiană reprezintă o nouă lovitură dată normativismului în politică. Ea sugerează că nici în cadrul politicii de tip democratic (bazate pe competiția liberă între partide politice care îşi pun activitatea sub semnul unor programe şi idealuri generoase) şansele de realizare a unor idealuri normative nu sunt apreciabile. Încă o dată, descrierea faptelor 'nude' ale politicii (a intereselor, motivațiilor, scopurilor efective, dar şi a mecanismelor activității de partid) pare să submineze normativitatea. Politica se prezintă ca sferă a goanei după putere şi după profit, nu ca sferă a valorilor, normelor şi idealurilor.

/3. 1. 9/ Concepțiile discutate pînă acum îşi fundamentau orientarea anti-normativistă pe anumite idei privind natura umană, a relațiilor inter-umane sau a puterii. Există însă şi un tip de 'realism' care se inspiră nu din specificul 'naturii umane', ci din cel al 'naturii politicului'. Inițiatorul acestui tip de abordare anti-

normativistă este autorul german Carl Schmitt, a cărui carieră controversată şi condamnabilă (după o perioadă în care a criticat fascismul german, el s-a raliat acestuia) nu a anulat totuşi interesul teoretic al unora dintre argumentele sale. Schmitt pleacă de la o idee enunţată sub diverse forme şi de gînditori ca Machiavelli, Hobbes, Spencer sau Nietzsche: ideea că "întreaga viaţă este o luptă, orice fiinţă umană fiind simbolic un combatant" ([1996], p. 33). De aceea, crede Schmitt, viaţa omenească nu poate fi înţeleasă fără a ţine cont de permanenta posibilitate a conflictelor şi a războiului (p. 32):

> "Războiul nu este nici ţelul, nici măcar conţinutul politicii. Dar, ca posibilitate totdeauna prezentă, este supoziţia dominantă ce determină într-un mod specific acţiunea şi gîndirea umană, creînd astfel un comportament politic specific" (Scmitt, [1996], p. 34).

Comportamentul politic este, în concepţia sa, caracterizat de existenţa unui antagonism intens; acesta poate avea un substrat economic, religios, moral sau de altă natură, însă el intră în sfera politicului îndată ce atinge un anumit prag de intensitate înaltă ([1996], p. 37-38). Indiciul că pragul a fost atins este pur şi simplu faptul că oamenii se grupează în tabere opuse ce se percep reciproc prin prisma distincţiei 'duşman-prieten'. Sfera politicului este deci tocmai sfera relaţiilor marcate de antiteza 'duşman-prieten'; oriunde oamenii se divizează conform acestei antiteze, avem de-a face cu fenomene politice. "Orice antiteză religioasă, morală, economică, etică sau de alt gen se transformă într-una politică dacă este îndeajuns de puternică pentru a-i grupa efectiv pe oameni în prieteni şi duşmani" (p. 38). Prin urmare, opoziţia 'duşman-prieten' este trăsătura distinctivă cea mai profundă a politicii. Aşa cum esteticul se axează pe distincţia 'frumos-urît' iar eticul pe distincţia 'bine-rău', politicul se axează pe distincţia 'duşman-prieten', care este la fel de ireductibilă la alte distincţii ca şi cele dintîi (p. 26).

> "Adversarul politic nu trebuie să fie neapărat rău din punct de vedere moral sau urît din punct de vedere estetic; el nu trebuie să apară neapărat ca un concurent economic, poate fi chiar avantajos să faci afaceri cu el. Dar el este totuşi 'altul', 'străinul'; şi este de ajuns pentru natura sa că el este, într-un mod anume, foarte intens, ceva diferit existenţial şi străin, astfel că în cazuri extreme conflictele cu el sunt posibile" (Schmitt, [1996], p. 27).

Schmitt crede, aşadar, că politicul este prin definiţie 'antagonicul' ("Politicul este cel mai intens şi mai extrem antagonism" – [1996], p. 29) iar conceptele politice sunt, toate, polemice (p. 30). Războiul (ca antagonism extrem) nu este, prin urmare, doar un semn al sălbăticiei primitive; pe măsură ce oamenii s-au civilizat, războaiele (chiar dacă mai puţin numeroase) au crescut în ferocitate (p. 35). Omniprezenţa războiului şi conflictului, sau a ameninţării lor, evidenţiază importanţa statului: statul este entitatea politică supremă şi 'decisivă', deoarece el stabileşte cine este 'inamicul' (intern sau extern) şi ia măsurile necesare împotriva lui, pentru asigurarea păcii (interne sau externe) - (p. 46). Este însă limpede că realitatea politică fundamentală nu

este norma (legea, regula), ci statul (autoritatea) şi activitatea sa de contracarare a 'duşmanului': căci

> "A asigura linişte, siguranţa şi ordinea, stabilind astfel situaţia normală, este o condiţie premergătoare pentru validitatea normelor. Orice normă presupune o situaţie normală, şi nici o normă nu poate fi validă într-o situaţie complet anormală" (Schmitt, [1996], p. 46).

Normativitatea este aşadar ceva secundar în politică; primordial şi prioritar este riscul de conflict şi opoziţia 'duşman-prieten'. Faptul permanent este opoziţia (de interese, ţeluri) iar apelul la norme (la moralitate) este doar o armă folosită în luptă:

> "Există totdeauna grupuri umane concrete care se luptă cu alte grupuri umane concrete în numele dreptăţii, umanităţii, ordinii şi păcii. Cînd se aude reproşul de imoralitate sau cinism, spectatorul fenomenelor politice poate totdeauna recunoaşte în asemenea reproşuri o armă politică folosită în lupta reală" (Schmitt, [1996], p. 67).

Carl Schmitt nu ne lasă nici măcar o fărîmă de speranţă în legătură cu rolul normativităţii în politică (este însă de avut în vedere că el se referă la practica politică, nu la modelele de politică discutate în etică). Chiar şi cele mai respectate principii normative, spre exemplu, *rule of law* (supremaţia legii sau domnia legii), nu sunt decît forme de apărare a anumitor interese ale unor grupuri:

> "domnia legii nu înseamnă altceva decît legitimarea unui anumit *status quo*, a cărui menţinere interesează îndeosebi pe aceia ale căror avantaje politice sau economice s-ar stabiliza prin această lege" (Schmitt, [1996], p. 66).

Nu există, prin urmare, legislaţie neutră şi apolitică, aşa cum susţine liberalismul (p. 69); totul este marcat de opoziţia 'duşman-prieten', care este inevitabilă în politică. Aşa cum etica nu poate renunţa la ideea de 'rău', nici teologia la ideea de 'păcat' (o astfel de renunţare ar face superfluă etica sau teologia), politica nu poate renunţa la distincţia 'duşman-prieten' (p. 64). Ţine deci de însăşi natura politicului ca opoziţia 'duşman-prieten' să fie păstrată, riscul de conflict să fie postulat şi un anumit pesimism să existe permanent; un optimism care ar elimina aceste elemente 'negative' ('duşmănia', 'conflictul', 'războiul') ar face politica superfluă (p. 64-65). Pesimismul nu este o simplă înclinaţie personală; el decurge din recunoaşterea obiectivă a riscurilor (de conflict), care i-a caracterizat şi pe gînditori ca Machiavelli sau Hobbes – pesimismul acestora era, de fapt, un realism (p. 65). Dar mulţi oameni nu pot suporta acest realism; ei preferă să se autoiluzioneze cu ideea 'liniştii netulburate' şi să respingă pesimismul (idem).

Concepţia lui Schmitt este departe de a întruni aprobarea politologilor; ea constituie însă poate cea mai puternică provocare contemporană la adresa viziunilor normativiste. Acestea pleacă de la premisa că existenţa şi respectarea normelor liber-consimţite (legi, reguli, prescripţii) reprezintă baza societăţii şi a relaţiilor politice:

absența normelor, încălcarea lor, conflictele ireductibile apar drept 'anormale', 'temporare' și 'remediabile'. Spiritul modern (mai ales cel liberal) crede în posibilitatea unei ordini normative neutre, general avantajoase. stabile. Ideile lui Schmitt pun sub semnul întrebării aceste convingeri, iar ele sunt cu atît mai neliniștitoare cu cît de multe ori replica ce li se dă constă într-o simplă trecere sub tăcere. Tensiunile sociale interne și tensiunile politice internaționale arată că civilizația modernă este departe de a fi ajuns la stadiul paradisiac al unei 'liniști netulburate' bazate pe consens asupra normelor călăuzitoare și a idealurilor normative. Întrebarea care se pune este dacă aceste tensiuni și conflicte constituie simple *excepții* de la regulă sau simple *abateri* de la modelele etice de viață publică (așa cum afirmă 'normativismul politic') sau mai curînd *regula* (așa sugerează 'realismul politic' și 'naturalismul'). Dezbaterea pe această temă continuă, iar un răspuns direct și univoc nu pare probabil.

Cu toate acestea, este important de semnalat un aspect decisiv pentru problematica eticii politice: *caracterul indispensabil al eticii.* Indiferent care dintre teoriile de mai sus se bucură de adeziunea cuiva, luarea în considerare și în calcul a aspectului etic al fenomenelor politice este indispensabilă și de neocolit. Extrem de relevant, în acest sens, este faptul următor: chiar și adversarii declarați ai abordării etice a politicii se simt obligați *să justifice* în termeni normativi abandonarea punctului de vedere moral în analiza fenomenelor politice. «Naturaliștii», «realiștii», «cinicii», de la Machiavelli și Hobbes la Nietzsche, Spencer sau Carl Schmitt, se simt ei înșiși sub constrîngerea de a justifica absența eticii din practica politică. Fie că justificarea în cauză are substrat mai curînd tehnic (ca la Machiavelli sau, într-o anumită măsură, Schmitt), fie un substrat filosofic (la Hobbes sau Nietzsche), suspendarea analizei etice se află ea însăși sub imperativul cerinței de a da seama de raționalitatea și întemeierea ei. Acest lucru indică și concluzia acestei analize: chiar atunci cînd factorul etic pare absent din peisajul practicii politice, el rămîne relevant pentru înțelegerea și evaluarea acesteia, iar absența sa necesită explicații. În acest sens, elementul moral este indispensabil chiar și în politică. Dacă chiar și adversarii eticii se simt obligați să valideze etic propriile lor opțiuni, cel puțin prin aceea că găsesc anumite justificări raționale pentru a ignora aspectele etice, înseamnă că acestea sunt inevitabil de abordat. Exemplele abundă: se caută scuze pentru ignorarea principiilor eticii în lupta dintre partide (sau lupta dintre «dușman» și «prieten»); în viața internațională («criza fără precedent», «pericolul maxim» sau «răul comis de dușmani» sunt evocate pentru a justifica abolirea restricțiilor etice) șamd. Numai în lumina acestora abolirea normelor eticii apare posibilă. Aceasta înseamnă că etica nu poate fi de fapt abolită, ci doar temporar pusă în paranteză pe temeiuri de forță majoră (iar acestea fac obiectul justificării respective).

Chiar dacă pot face obiectul unei mode (uneori influente), teoriile care țintesc la anihilarea eticii politice nu reușesc niciodată să se impună definitiv. Instinctele noastre morale sunt prea puternice pentru a fi complet și definitiv amuțite. Pot exista, au fost și vor mai fi, eclipse ale acțiunii moralei în politică și societate. Dar pe termen lung etica este imposibil de eliminat din viața publică. Din acest punct de vedere, ea

are o situație similară cu dreptul. În ciuda omniprezenței încălcărilor legii, este de neconceput ca o societate să existe fără justiție şi fără norme juridice. Nu altfel stau lucrurile cu morala. Abaterile de la normele morale nu sunt pe cale de dispariție, dar nici instinctele morale, sentimentul obligațiilor morale şi normele eticii nu pot dispărea.

/3. 2/ Domeniile şi dificultățile principiale specifice eticii politice

/3. 2. 1/ Toate problemele eticii economice şi sociale țin, într-un fel, de etica politică, deoarece toate aceste probleme au tangențe esențiale cu, şi depind de, politicile publice şi legislative ale unui stat. Dar anumite probleme etice legate mai direct de politicieni, decizii politice şi viața politică sunt grupate frecvent sub numele de 'etică politică', în acest caz termenul avînd o sferă mai îngustă de cuprindere.

- Etica raporturilor autoritate (stat) – cetățean
- Etica politicilor publice
- Etica funcției publice (în politică)
- Etica relațiilor internaționale

Etica raporturilor autoritate (stat) – cetățean constituie partea teoretică fundamentală a eticii politice; de răspunsurile avansate aici depind, în cea mai mare măsură, răspunsurile şi rezolvările din etica politicilor publice şi din etica funcției publice. Întrebările acestui domeniu fundamental sunt multiple, dar prima şi cea mai importantă dintre ele este chiar aceasta: ce raport există, şi, mai ales, ce raport trebuie să existe între autoritate şi cetățean? În societățile tradiționale şi în regimurile dictatoriale sau măcar etatiste, cetățeanul este *supus*, iar statul este *stăpînul său;* în regimul democratic, dimpotrivă, statul e în slujba cetățenilor: „the government is not the *ruler*, but the servant or *agent* of the citizens“ (Rand [1986], p. 257).

Întrucît omul modern respinge aservirea şi subordonarea individului față de instituții sau colectivități, ideea de mai sus este rareori contestată. Dar *cum anume* trebuie statul să îşi slujească cetățenii? Aici părerile şi concepțiile avansate în ultimele două secole au fost, şi au rămas, extrem de diferite iar dezbaterile continuă să fie aprinse (despre principalele controverse va fi vorba mai jos, în paragrafele dedicate controversei *Right-Good* şi argumentelor pro-contra politicilor asistențiale).

Între autoritate (stat, guvernare) şi cetățean există un întreg sistem de datorii şi drepturi reciproce: ce anume are dreptul să ceară cetățeanul de la stat? să îi fie asigurate drepturile (rights) sau să i se asigure Binele (good)? De aici, apare disputa *Right-Good*, de care va fi vorba mai jos. Dar care sunt drepturile opuse? Ce anume îi poate cere statul cetățeanului? O anumită loialitate, desigur – dar pînă unde merge datoria loialității individului față de stat? Ce costuri trebuie plătite de stat pentru

servirea cetățenilor şi ce costuri trebuie plătite de cetățean statului? Cine trebuie să-şi asume sacrificiile, atunci cînd acestea sunt inevitabile, cum este, de exemplu, cazul unei perioade de criză economică? Asemenea întrebări au provocat totdeauna mari dispute. În timpul gravei crize economice din anii 1929-1933, aceste dispute au atins paroxismul în România. Mulți comentatori, dintre care unii imparțiali, au denunțat felul în care guvernele vremii (de exemplu, guvernul Iorga-Argetoianu) au distribuit costurile crizei, favorizînd fără scrupule pe unii bancheri, pe unii mari investitori, camarila regală şi pe rege însuşi, în condițiile în care greul costurilor a căzut pe spatele micilor salariați. Nicolae Iorga a fost sever judecat pentru cruzimea cu care, în fața lamentărilor cadrelor didactice (neplătite la timp, şi care se plîngeau că nu mai au ce mînca), a replicat: «Aruncați-vă în mare!». Argetoianu a fost condamnat moral pentru că a transferat greutatea crizei mai ales asupra salariaților, deşi aceştia aveau o situație financiară mai proastă decît cea a angajatorilor. Iată cum comenta un înalt funcționar francez, aflat în anii respectivi în misiune în România, politica lui Argetoianu în perioada de criză (1931, sub domnia lui Carol al II-lea):

> „Puține experiențe ministeriale au lăsat o amintire mai jalnică decît cea a cabinetului Iorga-Argetoianu. [. . .] Încasările fiscale erau însă chiar mai slabe decît în 1930. Argetoianu ar fi putut pretinde strîngerea corectă a impozitelor, reprimarea evaziunilor fiscale şi pedepsirea fraudelor comise de perceptori, ar fi putut stăvili risipirea banului public şi cheltuielile nebuneşti întreprinse de suveran pentru construirea şi amenajarea palatelor sale sau pentru alte scopuri la fel de discutabile. Dar el nu a căutat să depăşească dificultățile de trezorerie decît reducînd lefurile slujbaşilor statului şi aplicînd «curbele de sacrificiu». Să nu-şi fi dat seama că, diminuînd salarii gata vlăguite, îi împingea pe funcționari să-şi procure venituri ilicite şi nu făcea decît să generalizeze corupția?
>
> Pentru a-i procura armatei fonduri pe care fiscalitatea nu i le putea oferi, Argetoianu a introdus un timbru de aviație, ce trebuia pus pe toate scrisorile. Veniturile realizate de pe urma acestui timbru – e vorba de sute de milioane de lei – aveau să fie extrabugetare. Ele au fost puse la dispoziția prințului Nicolae [fratele regelui Carol - nota mea], inspectorul general al aviației, dar se pare că aviația românească nu a prea beneficiat de ele. [. . .] În semestrul al II-lea al anului 1931, cîteva bănci de rangul doi au fost nevoite să-şi suspende plățile. Banca Națională le-a lăsat în voia sorții. Nu s-a petrecut însă acelaşi lucru atunci cînd s-a prăbuşit unul dintre cele mai mari aşezăminte de credit din Bucureşti [autorul se referă la «Banca Marmorosch Blank, condusă de Aristide Blank, membru al camarilei regale» - nota lui Valer Moga, îngrijitorul cărții din care provine citatul] – căderea ar fi trebuit să ducă la urmărirea în justiție pentru bancrută a conducătorilor săi. Dar, cum această bancă îl sprijinise cu larghețe pe Carol în cursul exilului său, Banca Națională a fost nevoită, la insistențele Palatului să opereze în favoarea ei un scont în valoare de 2 miliarde de lei pentru un portofoliu fără valoare. Operațiunea – care punea în pericol stabilitatea monetară – nu a reuşit să salveze banca, dar i-a permis cel puțin să-despăgubească pe cei mai mari depunători. Apoi ghişeele s-au închis, pecetluind ruina micilor depunători" (Henri Prost *Destinul României*, [2006], p. 98-99).

Întrebarea privind corectitudinea morală a distribuirii costurilor sociale poate dobîndi accente şi mai dramatice, atunci cînd costurile sunt foarte mari: de exemplu, cine trebuie să facă marile sacrificii pe timp de război? iar după un război pierdut, cînd trebuie plătite imense despăgubiri, cine răspunde anume răspunde de ele? Multe alte întrebări importante vizează raporturile dintre stat şi locuitorii săi. Există un contract între autorităţi şi cetăţean, un contract care să specifice toate aceste obligaţii reciproce? Iar dacă da, ce anume poate face o persoană, atunci cînd chiar autorităţile îşi încalcă obligaţiile stipulate? Una dintre soluţiile propuse a fost *nesupunerea civilă* (refuzul persoanelor de a-şi îndeplini anumite obligaţii oficiale, de exemplu, cele financiare, pe temeiul incorectitudinii lor); dar cît de departe poate merge atitudinea de nesupunere?

Dintre domeniile concrete şi aplicative, etica politicilor publice este probabil cel mai important capitol al eticii politice şi sociale. În orice stat democratic, politicile publice sunt menite să servească anumite interese sociale sau colective, să asigure binele public. Dar ce înseamnă «Bine public»? Cum trebuie realizat acest lucru? Care este interesul public prioritar? Care este ierarhia ideală a intereselor pe care trebuie să le satisfacă politicile publice? Şi, odată stabilită această ierarhie (dacă ea se poate stabili), cum trebuie alocate resursele în vederea satisfacerii tuturor nevoilor? Ce costuri merită să fie plătite pentru satisfacerea intereselor şi nevoilor existente?

/3. 2. 2/

Aceste întrebări sunt deosebit de dificile, pentru că

- persoane diferite şi mai ales grupuri diferite (după cum şi partide diferite) au opinii foarte diferite despre ce anume este prioritar, despre ce înseamnă interesul public, despre ierarhia de priorităţi publice, despre ce poate şi ce trebuie să facă statul etc.
- nevoile publice, interesele publice, priorităţile sunt totdeauna judecate din punctul de vedere al mai multor criterii (urgenţa nevoilor, amploarea socială a nevoilor, speranţele de satisfacere a lor, resursele existente, eficienţa cheltuirii acestora, consecinţele acţiunii, efectele colaterale etc.), iar combinarea sau agregarea lor este dificilă, şi uneori chiar imposibilă
- valorile la care aderă oamenii şi scopurile urmărite de ei sunt diverse, deseori incompatibile, ceea ce creează uneori dificultăţi de decizie (privind alocarea resurselor) practic insurmontabile

Un exemplu poate ilustra felul cum o anume politică publică este judecată etic diferit de grupuri diferite.

> Recent, în SUA, s-a constatat o reacţie puternică împotriva ajutorului de stat pentru mamele lipsite de un loc de muncă; acestea şi familiile lor cred că situaţia lor defavorizată (şomajul) justifică ajutorul social ('întrucît nu avem de lucru, este drept ca statul să ne ofere ajutor'); mamele care lucrează însă, şi care

fac sacrificii deosebite pentru a putea face față sarcinilor şi de la serviciu, şi din familie, cred că acest ajutor nu este justificat («după ce că stau acasă şi se pot ocupa în linişte de familie, fiind din acest punct de vedere favorizate, să mai primească şi ajutor financiar?»). Mamele şomere se consideră defavorizate (financiar), cele angajate se consideră şi ele defavorizate (din punctul de vedere al efortului şi sacrificiilor făcute). Ca atare, fiecare din părți se poate considera 'trădată' de stat: mamele şomere dacă nu sunt ajutate financiar, mamele angajate dacă acestea sunt ajutate. Conform interprctării liberale, statul va fi obligat să fie nedrept: fie cu mamele şomere (anulînd ajutorul), fie cu cele care lucrează (menținînd ajutorul pentru cele dintîi); el nu poate satisface ambele categorii de interese sau ambele idei de dreptate. Penuria de resurse împiedică satisfacerea tuturor doleanțelor, astfel că guvernarea trebuie să decidă cine anume trebuie ajutat. Există vreo cale de a stabili obiectiv acest lucru? Dworkin a propus un *test al invidiei* (envy test), care spune că dacă A îl invidiază pe B, fiind dispus să schimbe propria sa poziție cu cea a lui B, în timp ce B nu este dispus să îşi schimbe poziția cu A, înseamnă că situația lui A este mai rea decît a lui B. Se poate însă aplica acest test aici? După toate probabilitățile nu, deoarece femeile în cauză sunt legate de poziția lor prin nenumărate legături (de familie, carieră, planuri de viață), şi deci nu pot concepe asemenea rocade – nu neapărat pentru că situația în care se află ar fi mai bună decît a celorlalte, ci pentru că opțiunile făcute şi istoria personală le împiedică să îşi schimbe poziția în viață şi chiar să conceapă o atare schimbare (compararea pozițiilor este *situațională*, cum spune Sen [1988], p. 35). Aşadar, poate rămîne practic nedecisă chestiunea privitoare la prioritatea unui grup la asistența de stat.

Dificultăți de acest fel, extrem de frecvente în viața politică modernă, pot genera o criză a încrederii în politică: orice parte a electoratului care consideră că este 'trădată' prin politica dusă de stat va manifesta neîncredere în politică şi politicieni. Se va repune astfel problema reprezentativității: *sunt politicienii aleşi într-adevăr reprezentanții intereselor celor care i-au votat?* Promovează ei oare interesele acestora sau pe ale altor oameni (sau pe cele ale unei părți din electorat) sau promovează doar ideea lor proprie (sau ideea dominantă) de 'dreptate socială'? Iau ei deciziile cele mai potrivite (mai 'juste')?

Pe de o parte, este foarte limpede că deseori politicienii urmăresc în mod deliberat şi subiectiv (egoist) interese personale sau speciale, nu interesele publice. Dar nu ne putem opri la constatarea fenomenului şi la condamnarea morală a persoanelor implicate. Există aspecte mai adînci aici. Raționalitatea acțiunii de grup este o chestiune mult mai complicată, mai spinoasă, decît raționalitatea acțiunii individuale. În această sferă, se pune în primul rând problema distribuirii beneficiilor şi a costurilor între membrii societății şi ai grupurilor, ai organizațiilor (iar politicienii şi birocrații, adică funcționarii publici, alcătuiesc şi ei grupuri cu interese specifice!).

Este normal şi rațional ca orice grup să urmărească maximizarea propriilor

beneficii (dacă nu mizează pe acest lucru, are puține stimulente să acționeze) dar ideal este ca prin obiectivele urmărite de un grup

- să se obțină bunuri publice (beneficii pentru toți)
- sau să se amelioreze şi beneficiile altor grupuri
- sau, cel puțin, să nu se reducă beneficiile altor grupuri (mai ales dacă sunt mai mari decît grupul care îşi ameliorează beneficiile).

/3. 2. 3/ Problema grupurilor de interese

Adesea, însă, grupuri mici, active şi coezive reuşesc să-şi amelioreze beneficiile sau să-şi micşoreze costurile cu ajutorul politicilor publice, în condiții care măresc costurile altor grupuri sau le micşorează beneficiile, ori în condiții în care nu se obține nici un bun public. În asemenea cazuri, beneficiile se acumulează în mâinile unor grupuri mici, iar costurile aferente sunt plătite de alte grupuri (de regulă mult mai mari) care nu obțin nici un fel de beneficii. Exemplele sunt numeroase: investiții publice care îmbogățesc pe furnizor dar nu aduc beneficii suficiente (în raport cu costurile), etc.

Aceste grupuri mici care beneficiază de politicile publice în interes propriu şi pe socoteala altora sunt *grupuri de interese ascunse* sau *de interese speciale*. Acțiunea lor poate ajunge atît de amplă şi de profundă în unele guvernări, încît se vorbeşte despre *state captive*: statele devin captivele grupurilor de interese. Forța acestor grupuri are multiple explicații, între altele: coeziunea (vezi şi /3. 3. 2. 8/, cercetările asupra logicii acțiunii colective), şansa de a obține rezultate foarte bune (ceea ce oferă stimulente excepționale pentru membrii lor şi îi mobilizează), slăbiciunea şi coruptibilitatea instituțiilor publice etc.

Problema apare şi în societate ca întreg, şi în interiorul unui grup anume. Nici costurile, nici beneficiile unei acțiuni de grup nu se distribuie de regulă uniform: o parte a grupului poate plăti mai mult din costurile necesare, alta mai puțin sau deloc; şi o parte poate culege mare parte din beneficii, în timp ce alta obține puțin sau deloc din ele. În plus, este totdeauna posibil ca beneficiile să meargă la unii dintre membri, iar costurile să fie plătite de alții. Tocmai aici apare chestiunea *intereselor speciale*.

> „O chestiune de interes special este un program sau o politică din care un număr mic de oameni vor obține individual câştiguri *mari*, pe socoteala unui mult mai mare număr de persoane care suferă individual pierderi *mici*. Micul grup al beneficiarilor potențiali va fi bine informat şi foarte activ în discutarea chestiunii, presând politicienii să aprobe programul. Cei foarte numeroşi care au de înfruntat pierderile foarte mici nu vor fi în general bine informați şi vor avea o atitudine de indiferență; pentru ei, nu se pune în joc nimic important. Politicienii ştiu că în mod clar vor pierde sprijinul micului grup cu interese speciale care sprijină programul, dacă vor vota contra lui. Dar ei *nu* vor pierde

sprijinul grupului mare de votanți neinformați care îi vor evalua în funcție de alte chestiuni în care ei au interese mai mari. Mai mult, înclinația politicienilor de a sprijini legislația favorabilă intereselor speciale este amplificată de faptul că asemenea grupuri sunt adesea mult mai dispuse să contribuie la finanțarea campaniilor electorale ale politicienilor «cu atitudine justă». Rezultatul va fi că politicianul va sprijini un program de interes special, chiar dacă acesta nu este dezirabil din punct de vedere social" (McConnell şi Brue, [1996], p. 623).

Pe de altă parte, există problema că beneficiile şi costurile nu apar simultan şi nici la fel de evident. Este problema numită uneori *„beneficii clare, costuri ascunse"*:

„Întrucît deținătorii de funcții politice trebuie să solicite sprijinul votanților la fiecare cîțiva ani, politicienii favorizează pe de o parte programe care au beneficii imediate şi bine diferențiate, pe de alta programe cu costuri vagi, greu de identificat, sau cu costuri amânate. În mod convers, politicienii vor privi cu ostilitate programele ce au costuri imediate şi uşor identificabile precum şi programele cu beneficii ulterioare difuze şi vagi" (McConnell şi Brue, [1996], p. 623)

În cazul discutat mai sus, politicienii iau decizii discutabile, deoarece acordă prioritate obținerii voturilor electoratului, nu rezolvării problemelor. Se poate deci spune că, în asemenea cazuri, ei îşi încalcă deontologia profesională, care le cere să acționeze în vederea satisfacerii intereselor publice, nu în aceea a satisfacerii intereelor lor. O mai bună conduită etică din partea lor ar putea rezolva problema. Dar aceasta nu înseamnă că toate dificultățile stabilirii Binelui public provin din cauze «subiective», din egoismul şi imoralitatea politicienilor.

Parțial, aceste dificultăți sunt generate de cauze obiective. Dintre cele mai importante surse obiective ale dificultăților trebuie amintite limitele agregării preferințelor.

/3. 2. 4/ Limitele agregării preferințelor

Mult timp s-a presupus că nu există asemenea limite: că se poate oricînd deduce o preferință globală corespunzătoare (adecvată, rațională, necontradictorie) din preferințele individuale sau din preferințele de grup diverse; sau că se poate stabili o **ierarhie** globală optimă (a preferințelor, a soluțiilor dorite) plecîndu-se de la diversele **ierarhii** particulare (ale persoanelor sau grupurilor). Încă de acum două secole, **Condorcet** a descoperit însă paradoxul care azi îi poartă numele şi care arată că, în **anumite** cazuri, regula majorității (ca metodă simplă de agregare a preferințelor) duce **la rezultate** finale opuse unora dintre opțiunile individuale inițiale, la rezultate **contradictorii.**

Spre exemplu: presupunem existența unor alegeri în care 21 de alegători au de

:ptat între 3 candidaţi, A, B şi C; şi existenţa următoarelor opţiuni:

- 2 alegători preferă varianta (ierarhia) A B C
- 6 alegători preferă varianta (ierarhia) A C B
- 2 alegători preferă varianta (ierarhia) B A C
- 5 alegători preferă varianta (ierarhia) B C A
- 2 alegători preferă varianta (ierarhia) C A B
- 4 alegători preferă varianta (ierarhia) C B A

Conform regulei majorităţii simple, A este preferat de 8 alegători, B de 7 şi C de 6. Deci, A ar fi cîştigător şi C pe ultimul loc. Dar, privind în detaliu, constatăm că doar 10 preferă pe A lui B, în timp ce B este preferat lui A de 11 ori. Deci nu A, ci B ar fi preferat. Mai mult, A este preferat lui C de 10 alegători, pe cînd C lui A de 11. Deci, nu A trebuie să cîştige! (Păun [1983], p. 27).

Paradoxul reapare şi dacă se iau în calcul ierarhii, şi nu doar simplul număr de voturi. Spre exemplu (Dahl, [1966] p. 42):

Fie 3 grupuri egale de alegători, A, B, C şi trei candidaţi: x, y, z (Atenţie! aici A, B, C sunt grupuri de alegători, nu candidaţi ca mai sus; candidaţii sunt x, y, z).

Să presupunem că

A preferă x lui y, y lui z şi x lui z
B preferă y lui z, z lui x şi y lui x
C preferă z lui x, x lui y şi z lui y
(deci tranzitivitatea este respectată de fiecare grup în parte, în opţiunile sale).
DAR, cum A şi B împreună reprezintă 2/3 din alegători, şi ei preferă y lui z, ar trebui ca y să cîştige faţă de z. Cum însă A şi C preferă x lui y, x trebuie să cîştige faţă de y. Iar B şi C preferă z lui x, deci z trebuie să cîştige faţă de x. OR, conform tranzitivităţii, x este preferat lui y (A şi C), y este preferat lui z (A şi B), şi deci x ar trebui preferat lui z; însă, conform B şi C, z este preferat lui x! Paradox.

Acest paradox nu este o simplă excepţie minoră, şi nu se aplică doar la procedurile de votare. De fapt, este vorba de o problemă principială, de o dificultate generală a combinării corecte, obiective, a unor ierarhizări diferite ale preferinţelor umane. Laureatul premiului *Nobel*, *Kenneth J. Arrow a demonstrat o teoremă* care afirmă că există limite în orice metodologie complexă de agregare a ierarhiilor (deci de stabilire a unei ierarhii sau preferinţe finale şi globale plecînd de la mai multe ierarhii sau preferinţe iniţiale şi parţiale).

/3. 2. 5/ Teorema lui Arrow

Dacă sunt satisfăcute condiţiile:

1. avem cel puţin 3 elemente de ierarhizat şi cel puţin 2 criterii de ierarhizare (condiţie pentru ca problema să nu fie banală)

2. dacă A este preferat lui B în toate ierarhiile inițiale, A este înaintea lui B şi în cea finală (Pareto-optimalitate)
3. ierarhizarea finală a oricare 2 elemente depinde numai de ordinea lor în ierarhizările inițiale (independență)
4. ierarhizarea finală a oricăror 2 elemente nu este impusă dinainte (suveranitate)
5. ierarhia finală nu trebuie să fie identică cu una fixată dinainte (nu există 'dictatură')

atunci *orice metodă care satisface 1-4 nu mai satisface 5.* (Păun, [1983], p. 30-32).

Teorema nu arată deloc că nu s-ar putea face niciodată ierarhizări raționale (corecte din punctul de vedere al datelor inițiale), ci numai că în anumite cazuri asemenea ierarhizări nu sunt posibile. Concluzia este că *nu totdeauna se pot agrega corect (rațional) preferințe parțiale (ierarhii preferate de unele părți participante) în ierarhii globale (finale).*

De exemplu,
un agent rațional care doreşte să îşi cumpere un automobil poate face N ierarhii diferite după un set *n* de criterii diferite, cum ar fi:

1. preț
2. putere motor
3. viteză
4. confort
5. siguranță a pasagerilor
6. design
7. fiabilitate
8. costuri de întreținere
9. consum carburant
10. tip de carburant
11. volum interior habitaclu (spațiu pasageri)
12. dotări speciale (GPS, şi aşa mai departe)
13. volum portbagaj
14. prestigiul mărcii
15. . .

n

Numărul de automobile între care se poate alege este desigur foarte mare, aşadar aici se aplică perfect teorema lui Arrow şi toate variantele ei (teoreme de limitare a agregării). Drept rezultat, nu va exista nici un algoritm de alegere rațională coerentă, şi singurele soluții vor fi
sau

a) neglijarea unor criterii şi a ierarhizările corespunzătoare, sau
b) privilegierea unor criterii (acordarea de importanță decisivă unor ierarhii), într-o manieră care să excludă alternativele

La o asemenea soluție nu se poate deci ajunge decît fie arbitrar (privilegiind arbitrar anumite ierarhii), fie prin sacrificii (ignorarea unor ierarhii, sau renunțarea la unele criterii de evaluare). În ambele cazuri, se produc pierderi de informație (anumite informații relevante nu mai sunt luate în calcul). Aşadar, în orice articulare şi în orice calcul rațional se pierde informație (Thomas Sowell). Concret, pierderea de informație se poate concretiza în faptul că preferințele unor grupuri sociale (ale unor cetățeni, care optează pentru anumite ierarhii) sunt ignorate. Dar, în acest caz, mai este vorba de Binele public? Mai poate politicianul pretinde că reprezintă interesele tuturor cetățenilor? Mai poate fi el considerat imparțial, neutru şi corect?

Mai ales în viața socială, unde sunt relevanți foarte mulți indicatori (criterii de evaluare), deci evaluările sunt totdeauna complexe, aceste pierderi de informație sunt inevitabile, ceea ce îi împinge pe unii comentatori să afirme că aici pur şi simplu „nu se pot face *comparări* realiste, relevante" (Păun, [1983], p. 47).

Acest lucru este valabil şi în ceea ce priveşte factorul cheie al vieții umane în societate, şi anume *calitatea vieții*. După unele păreri,

> „Deoarece calitatea vieții este o entitate supra-multidimensională, rezultă că nu putem face ierarhii după nivelul de calitate a vieții" (Păun, [1983], p. 47).

O asemenea concluzie, dacă este corectă, are consecințe devastatoare pentru practica politică modernă, deoarece ea semnalează că nu putem compara obiectiv situațiile diferitelor grupuri (din punctul de vedere al calității vieții lor) şi, deci, nu putem defini prioritățile: ce probleme trebuie rezolvate cu precădere, ce grupuri trebuie ajutate prioritar, cine să aibe întîietate în materie de asistență de stat etc.

Totuşi, numeroşi autori au contestat faptul că în cele din urmă consecințele limitării agregabilității preferințelor ar fi atît de dramatice. S-au indicat strategii de decizie ce ocolesc dificultățile dovedite de teorema lui Arrow (cel puțin în anumite cazuri), s-a contestat faptul că supozițiile acesteia sunt adecvate (în multe cazuri, ele sunt mult prea tari) etc.

Limitele agregării preferințelor nu arată deci că nu s-ar putea niciodată face evaluări raționale, ierarhizări adecvate sau comparații utile, ci doar că toate acestea sunt dificil de făcut, în multe situații, iar în altele chiar imposibil. Nu există un algoritm (adică o tehnică finită, obiectivă, universal validă) de a compara pe baza a mai multe criterii nevoi, interese, priorități, produse, decizii sau politici. Ca atare, în multe cazuri, rămîne la latitudinea aprecierii mai mult sau mai puțin subiective a politicianului care sunt prioritățile, care este interesul public principal, care sunt nevoile cele mai presante etc. Se poate totdeauna argumenta în favoarea unor agregări (sau ierarhii finale), după cum se poate argumenta şi împotriva lor. Metodă certă şi neutră, universală, de a decide între variante nu există.

Un exemplu cunoscut (James Fishkin) poate ilustra dificultatea definirii

optimului social. Să presupunem că există patru grupe de cetățeni care au viziuni diferite despre Binele public sau despre strategia prioritară pentru asigurarea lui. Grupa 1 crede că e nevoie de *maximizarea bunăstării tuturor*; grupa 2 crede că e nevoie de *creşterea bunăstării celui mai mare număr* posibil de membri ai societății; grupa 3 crede că e nevoie de *ameliorarea poziției relative* a celor mai puțin înstăriți; iar grupa 4 crede că este nevoie de *îmbunătățirea poziției absolute* (a venitului calculat în termeni absoluți, nu relativi) a celor mai puțin înstăriți. Analiza a demonstrat că, în anumite condiții bine definite şi rezonabile, cele patru opțiuni nu sunt simultan realizabile: orice politică publică menită să le satisfacă pe unele, le va lăsa nesatisfăcute pe altele (Dahl, [2002], p. 394). De aici, o serie de concluzii pesimiste cu privire la posibilitatea ca politicile publice să poată porni de la, sau crea, un consens cu privire la Binele public.

/3. 2. 6/ Dezbaterea ca metodă de căutare a consensului

Pe de altă parte, aşa cum au argumentat o serie de teoreticieni în a doua jumătate a secolului XX (în continuarea unor idei sugerate încă de J. S. Mill), într-o societate democratică recunoaşterea Binelui public, a optimului necesar şi a priorităților momentului poate fi rezultatul unui proces de *deliberare şi dezbatere publică*, nu neapărat al aplicării unui algoritm de calcul. Dezbaterea publică poate – se afirmă – realiza ceea ce nici un algoritm de agregare a preferințelor nu reuşeşte: atingerea unui consens.

> „Procesul de luptă şi discuție dintre membrii unui grup nu duce pur şi simplu la faptul că fiecare îşi alege scopul lui sau scopul ei personal. Un asemenea proces nu ar fi necesar pentru aceasta. Este vorba de un proces care face să fie clar ceea ce vrem *noi*, şi deci conduce la solidaritate. Dar ce caracteristici are un scop pe care fiecare îl vrea pentru toți? Pentru a răspunde la asta, trebuie să adaug, pe de altă parte, că acel lucru la care se țintește este o trăsătură a grupului, nu un bun imediat pentru indivizi. Ceea ce dorim este o societate educată, o societate cu un mediu care poate fi conservat, o societate cu o presă independentă şi aşa mai departe. Aceste trăsături sociale, dacă sunt dorite de fiecare pentru toți, sunt ceea ce numim bunuri publice. Obținerea acestor bunuri impune ca societatea să fie înzestrată cu capacitatea de a furniza cetățenilor anumite bunuri individuale. Astfel, putem ajunge la o societate sănătoasă, ca bun public, numai dacă există un sistem de asistență medicală care înzestrează societatea cu posibilitatea de a furniza asistență medicală indivizilor" - (Fisk, [2000], p. 43).

Evident însă, un asemenea proces presupune *bunacredință* şi *bunăvoința* participanților (dacă anumite grupuri nu urmăresc decît interese speciale, şansele de acord asupra Binelui public tind spre zero). Aici, ne confruntăm din nou cu dilema: sunt membrii societății corecți şi solidari (participînd fără egoism exacerbat şi rea voință la dezbaterea publică) sau sunt absolut individualişti şi ostili unii altora (astfel

că dezbaterile se transformă într-un cîmp de luptă fără scrupule morale)? Se poate spera ca ei să coopereze în căutarea unui consens (să fie raționali în cerințele pe care le ridică, să fie dispuşi la concesii raționale, să admită necesitatea reciprocității etc.), sau este de aşteptat ca egoismul, unilateralitatea, setea de succes să submineze orice consens? Este rezonabil să credem că prin dezbatere şi cooperare s-ar putea ajunge la «sintetizarea» diverselor preferințe politice individuale şi de grup într-o preferință finală, coerentă, optimă?

*

/3. 2. 7/ În fața situației create de diversitatea preferințelor sociale şi politice, precum şi de limitarea agregării acestora într-o opțiune finală optimă, teoriile politice şi etice au reacționat diferit. Liberalii radicali, adepți ai unei viziuni legaliste şi anti-utilitariste, au respins orice libertate a politicianului de a stabili priorități de interes public, de a promova un anumit Bine postulat de el sau presupus a fi fost descoperit de el, semnalînd că asemenea libertăți deschid calea pentru arbitrar. De aici, o problemă fundamentală a eticii politice (pusă însă sub forma unei întrebări mai mult retorice):

> „Pot oare anumiți indivizi autoselectați să decidă care este interesul social?“ (Friedman [1995], p. 154)

Răspunsul este, desigur, negativ. Preocupat de problema eliminării arbitrarului din deciziile puterii politice, de limitarea influenței necontrolate a acesteia, liberalismul radical optează pentru o abandonare a aşa-numitelor 'interese publice' (a presupusului 'Bine general') în favoarea unor reglementări strict procedurale (formale) care să constituie minimul normativ necesar libertății maxime a cetățenilor.

Liberalii pledează împotriva 'regulilor materiale' sau a deciziilor politice care urmăresc un scop economic, politic, bine determinat, concret (asistarea unor grupuri sau domenii, rezolvarea unor probleme economice sau sociale etc.). Acestea se aseamănă cu comenzile, sunt totdeauna discutabile, produc reacții adverse şi încurajează abuzul autorității (Hayek, *Drumul spre servitute*, [1993], p. 88-104; *Constituția libertății*, [1998], p. 167-179).

Hayek face o analogie cu Codul rutier, şi afirmă că scopul legilor, ca şi al regulilor de circulație, nu trebuie să fie realizarea unui ideal social, model de societate, satisfacerea unor interese publice etc., ci simpla evitare a unor consecințe negative (accidente, blocaje, acte deviante etc.). Statul nu trebuie să 'ajute' pe cineva, să îndrume, să determine o direcție de evoluție etc., cum nici Codul rutier nu o face (spre exemplu, nu încearcă să protejeze pe cei care circulă cu maşini mai lente sau de putere mică, sau vechi). El trebuie doar să emită *reguli formale*, aplicabile tuturor şi nimănui în mod special: nu ştim ce scopuri vor fi atinse prin ele, cine le va utiliza, care vor fi rezultatele concrete – ci doar că se vor evita unele situații nedorite. Spre exemplu, 'cei defavorizați trebuie ajutați' este o regulă materială; dar 'furtul este interzis şi va fi pedepsit' este una formală. Prima poate duce la rezultate perverse (tocmai pentru că pot beneficia de ajutor. anumiți oameni preferă statutul de defavorizat) în timp ce a doua nu.

Aceste considerații conduc gîndirea liberală spre concluzia că rolul guvernării trebuie să fie minimal, nu maximal (orientat spre un minim de obiective, nu spre Binele public, sau spre satisfacerea tuturor cetățenilor). Statul trebuie să lase pe fiecare să se ocupe de binele propriu, şi să asigure pentru societate nu Binele general, ci doar *ordinea de drept.* Pe scurt, el trebuie orientat către ordinea de drept (*Right*), nu spre Bine (*Good*).

/3. 3/ *Right* sau *Good*? Care este sarcina guvernării?

/3. 3. 1/ Guvernarea orientată către *Right*

/3. 3. 1. 1/ Statul orientat către *Right* este un stat minimal, care apără doar libertatea şi drepturile negative ale omului (proprietatea, viața, etc.), nu şi drepturile sale pozitive (la bunăstare, fericire, la egalitate de putere socială, politică sau economică, etc). El se dezinteresează de binele unor grupuri sau de Binele public, de *rezultatele* jocului social, pentru a se ocupa doar de *Right*, adică de respectarea *regulilor* acestuia.

Un ideal de stat orientat exclusiv către *Right* are, de exemplu, Ayn Rand, care avansează o concepție minimalistă despre funcția guvernării. Oamenii nu pot trăi civilizat şi paşnic decît dacă îşi respectă reciproc drepturile. Respectarea drepturilor individuale presupune ca nimeni să nu recurgă la violență, la folosirea forței fizice împotriva altor oameni – căci (susține Rand într-un mod destul de curios) „drepturile omului pot fi violate numai prin folosirea forței fizice" (Rand, [1986], p. 256). Pentru asigurarea condiției ca forța fizică să nu fie folosită între cetățeni, este necesară o instituție care îi protejează pe toți de folosirea forței, şi aceasta pe baza unui cod de reguli obiective. Instituția respectivă este tocmai guvernarea, şi tot rolul ei este prohibitiv: ea se ocupă de punerea sub control obiectiv a forței fizice. „*Aceasta* este sarcina guvernării, a unei guvernări *corecte* – sarcina sa de bază, singura sa justificare şi rațiunea pentru care oamenii au nevoie de guvernare" Rand [1986] p. 257)

Mulți alți autori din secolul XX au susținut ideea că principalul rol al statului este aplicarea unor reguli menite să protejeze drepturile cetățenilor: F. A. Hayek [1993], [1998], [2001] (vezi şi capitolul /2/), care însă admite şi alte funcții pentru instituțiile statale; Milton Friedman [1995] şi [1998] ş. a.

Statului orientat către *Right* i se cere doar să impună respectarea contractelor legale, nu să judece legitimitatea lor. Felul cum trebuie să funcționeze un asemenea tip de stat se poate deduce din cazurile exemplare dezbătute de instanțele americane, mai ales de Curtea Supremă. Plecînd de la principiile statului orientat spre *Right*, judecătorii ce au dat sentința în celebrul proces *Lochner contra New York* (1905) au refuzat să se implice în apărarea brutarilor care munceau mai mult de 60 de ore pe săptămînă (şi se plîngeau de acest regim de lucru inuman): chiar dacă brutarii erau astfel victime ale lipsei de scrupule morale a patronilor lor, judecătorii au conchis că

nu este dreptul statului să se amestece în contractele semnate de patroni şi brutari. Instituţiile statului trebuie să fie neutre faţă de interesele (şi binele) cetăţenilor şi nu să îi apere pe unii dintre aceştia (de alţii sau de diverse pericole) sau să direcţioneze lucrurile spre un anumit rezultat final (mulţumitor pentru ambele părţi). Ele pot impune respectarea contractelor la care au subscris ambele părţi, dar nu modificarea acestora conform unui ideal de corectitudine morală care, de fapt, nu este împărtăşit unanim.

În mod analog, apărătorii idealului de stat neutru orientat spre *Right* cred că justiţia nu avea dreptul de a decide în favoarea unui salariu minim pentru angajatele spălătoriilor dintr-o reţea hotelieră (în cazul *West Coast Hotel Company contra Parrish* –1937), care erau extrem de prost plătite de patronii lor (de asemenea lipsiţi de orice scrupule morale). Cu toate acestea, judecătorii au decis în final că justiţia le poate da dreptate, deoarece „puterea lor de negociere este relativ slabă, şi ele devin uşor victime ale celor care profită de situaţia lor grea" (cf. Sandel, [1996], p. 41-42).

Evident, în acest al doilea caz presupunerea a fost că statul nu poate fi orientat exclusiv către *Right* (către respectarea regulilor, contractelor), că el trebuie să examineze şi rezultatele activităţii pieţei (binele sau răul celor implicaţi în activitatea ei), corectînd eventualele rezultate nedrepte din punct de vedere moral: aici, nedreptatea era că patronii profitau de sărăcia şi lipsurile angajatelor pentru a le impune prin contract salarii mizere. Astfel, conform viziunii statului orientat spre *Right*, instituţiile juridice îşi abandonau neutralitatea faţă de părţile implicate, judecînd legitimitatea doleanţelor lor şi dînd o decizie în favoarea celor considerate întemeiate.

/3. 3. 1. 2/ Dificultatea de a decide aici între cele două puncte de vedere cu privire la responsabilităţile instituţiilor publice iese mai clar în evidenţă atunci cînd se constată că este problematic însuşi sensul ideii de neutralitate (a statului faţă de cetăţeni şi faţă de opţiunile lor pentru un bine sau altul).

> „În 1963 Curtea a decis că citirea Bibliei în şcolile publice este un exerciţiu religios incompatibil cu cerinţa «ca guvernarea să îşi menţină stricta neutralitate, neapărînd religia dar nici opunîndu-se religiei». Judecătorul Potter Stewart a făcut opinie separată, dar în numele neutralităţii. Permiterea exerciţiilor religioase este necesară, a argumentat el, «dacă şcolile sunt realmente neutrale în chestiunea religiei. Refuzul de a permite exerciţiile religioase este astfel văzută nu ca materializarea unei stări de neutralitate, ci ca instaurarea religiei secularismului, sau, cel puţin, ca un sprijin al guvernării pentru convingerile celor ce cred că exerciţiile religioase trebuie făcute doar privat». În 1968 Curtea a respins o lege din Arkansas care interzicea predarea teoriei evoluţioniste. «Guvernarea trebuie să fie neutră în chestiuni de teorie, doctrină şi practică religioasă», a scris judecătorul Abe Fortas. «Ea nu poate fi ostilă niciunei religii». Într-o opinie ce confirma decizia, judecătorul Black a fost de acord cu decizia dar s-a declarat neîncrezător în ideea că principiul neutralităţii o susţinea. Dacă darwinismul contrazice convingerile religioase ale unor oameni, atunci este greu ca predarea sa în şcoli publice să fie neutră: «dacă teoria este considerată anti-religioasă, cum se poate ca statul să fie silit de Constituţia federală să permită profesorilor să apere o asemenea doctrină

'antireligioasă' în fața elevilor»" (Sandel, [1996], p. 59).

Discuția este complicată, dar lucrurile pot fi clarificate. În primul caz evocat mai sus, argumentele aduse ar părea să conducă la concluzia că statul nu este îndreptățit nici să permită citirea Bibliei în școli (pentru că își abandonează neutralitatea, sprijinind religia), dar nici să o interzică (din nou și-ar abandona neutralitatea, opunîndu-se religiei). Concluzie imposibil de admis, în statele în care există instituții publice de învățămînt; problema necesită totuși o rezolvare. Soluția presupune o adîncire a analizei. Trebuie să ne reîntoarcem la chestiunea naturii și funcțiilor instituțiilor de învățămînt. Rolul acestora este, bineînțeles, formativ și educativ; ceea ce elevii învață în școli sunt lucruri (de ordin cognitiv) considerate valoroase, pe care ei *trebuie* să le cunoască – ceea ce se învață în școală are, măcar implicit, un caracter *canonic* (sunt lucruri ce trebuie știute sau practicate). Însă, dacă așa stau lucrurile, citirea Bibliei în școală apare în lumina unei obligativități pe care statul, conform Constituției, nu are dreptul să o exercite, deoarece ar însemna că și-a abandonat neutralitatea față de diversele culte religioase și convingeri spirituale, făcînd pur și simplu educație creștină elevilor. Biblia ar apărea astfel, în ochii elevilor, ca *operă canonică*, ceea ce contravine principiului egalității cultelor în fața legii și datoriei instituțiilor publice de a nu se amesteca în procesul formării convingerilor religioase ale elevilor. Dacă, alături de Biblie, s-ar citi și Coranul, și toate marile cărți sfinte (ceea ce evident nu se poate din motive de ordin practic), lucrurile ar fi în mai mare măsură (deși nu deplin) acceptabile, deoarece aceste cărți ar fi percepute sub aspectul lor de opere de cultură, și nu ca expresii ale unei doctrine canonice, impuse elevilor. Cînd însă contactul impus elevilor este un contact cu o singură carte sfîntă, privilegiată față de altele, este inevitabil ca acesta să apară în lumina prozelitismului. Or, statul este chemat să-i instruiască și educe pe elevi, dar nu să facă operă de prozelitism sau de persuasiune religioasă. Educația religioasă trebuie, într-adevăr, să aibe caracter privat, nu public. Aceasta nu pentru că ar fi neînsemnată sau pentru că ar trebui ascunsă de publicitate (ca și cum ar fi ceva rușinos); ci pentru că statul trebuie să fie neutru față de convingerile religioase ale cetățenilor săi (conform Constituțiilor moderne) și deci să nu se angajeze în activități de promovare a unei anumite religii.

Cu privire la cel de-al doilea caz discutat mai sus, lucrurile sunt ceva mai simple. Evoluționismul este o teorie științifică, și, ca atare, nu poate fi considerat nici «pro-religios», nici «anti-religios» (la fel stau, de altfel, lucrurile și cu fizica modernă, astronomia, chimia sau biologia). Oamenii credincioși pot face eforturi pentru a compatibiliza convingerile lor spirituale cu informațiile din aceste discipline, și este dreptul lor să o facă. Cei care nu sunt credincioși pot lucra cu aceste informații fără a le raporta la nici o doctrină religioasă. În nici un caz, însă, nu este treaba omului de știință sau a profesorului să compatibilizeze știința cu vreo religie; și nici nu este treaba statului să asigure o atare compatibilitate. Datoria acestuia din urmă este să comunice elevilor informațiile esențiale și utile din științe (inclusiv pe cele evoluționiste), lăsînd chestiunea compatibilității acestora cu convingerile religioase ale elevilor în seama propriei lor conștiințe.

Analizele de mai sus ne oferă elementele necesare pentru a clarifica și alte

două subiecte de actualitate: problema prezenței icoanelor în școli și problema menționării creștinismului în Constituția europeană.

În cazul primului subiect, lucrurile stau exact ca în cazul citirii Bibliei în școli. Dacă pe pereții claselor s-ar afla nenumărate simboluri religioase (creștine, iudaice, islamice, budiste etc.), atunci semnificația lor pentru elevi ar fi pur culturală și neconstrîngătoare. Dacă însă există un singur tip de simboluri (creștine, de exemplu, dar exact la fel stau lucrurile și cu simbolurile islamice sau iudaice), atunci aceste simboluri dobîndesc într-o școală (unde se prezintă elevilor ingrediente cognitive canonice, adică lucruri pe care ei *trebuie să le știe și să le creadă*) trăsături de obligativitate – ceea ce transformă procesul de învățămînt în proces de educație spirituală cu elemente de prozelitism. Acest lucru este contrar Constituției și principiului libertății de conștiință. Eliminarea simbolurilor religioase nu se justifică oriunde în spațiul public (tocmai din acest motiv diversele culte pot să-și desfășoare ritualurile în public: sărbătorirea marilor evenimente religioase, procesiunile etc. sunt pe deplin permise); dar ea se justifică în contextele instituționale (în școli, instituții publice etc.) unde aceste simboluri capătă sau pot căpăta semnificații canonice (constrîngătoare sub aspect spiritual). Nu este sarcina statului să dirijeze cetățenii spre anumite convingeri religioase, nici măcar dacă se crede că acestea ar reprezenta Binele; în acest sens, statul este orientat și trebuie să rămînă orientat către *Right*, nu către *Good*.

În ceea ce privește cel de-al doilea subiect, problema centrală este tot aceea a canonicității. Influența creștinismului în Europa nu poate fi negată de nimeni (ea este larg discutată și frecvent prezentată public, inclusiv în școli, de exemplu la orele de istorie). Dar totul trebuie gîndit din punctul de vedere al naturii și rolului unei Constituții; ce este o Constituție? Nu un rezumat al istoriei; nu un act de reverență simbolică față de înaintași; nu parte a unui ritual de celebrare a identității naționale; ci pur și simplu *un cadru legislativ pentru viața socială ulterioară*. Constituția este legea fundamentală, adică fundamentul *normativ* al vieții comunității. În mod inevitabil, elementele enunțate în Constituție dobîndesc un caracter canonic: ceea ce stă scris în Constituție este ceea ce trebuie respectat. În aceste condiții, menționarea creștinismului în Constituția europeană ar dobîndi valoarea simbolică a unui angajament identitar («suntem ceea ce am fost și asta vrem să rămînem») și al unei condiții constrîngătoare: pretenția necesității menționării «rădăcinilor creștine ale Europei» este în fond pretenția ca europenii să se recunoască drept descendenții creștinismului european, să-și asume o identitate cu origini creștine. Or, mulți dintre europeni nu sunt creștini (ci mozaici, mahomedani, membri a diverse secte necreștine etc.) iar și mai mulți dintre europeni nu sunt deloc credincioși (ci agnostici sau atei); ei nu doresc să se definească prin creștinism și nici prin alte convingeri religioase, ci vor să-și asume o identitate civică. În aceste condiții, menționarea creștinismului în Constituție echivalează cu insinuarea că cei care doresc să rămînă europeni trebuie să-și asume identitatea creștină (măcar sub forma unei identități originare, de proveniență). Cine n-are origini creștine (se subînțelege) nu este un european deplin, căci Europa «din creștinism se trage» (obsesia românească pentru acest slogan continuă probabil cealaltă obsesie națională. «noi de la Rîm ne tragem»). Nu are sens să se menționeze «originile creștine», tot așa

cum n-ar avea sens să se menţioneze «originile romane», sau «celtice» sau «gotice» sau «dacice». Într-o Constituţie, originile (şi trecutul) sunt irelevante; ceea ce contează este adeziunea la valori ce modelează viitorul, pentru că asigură libertatea individuală, drepturile omului, un *modus vivendi* (un mod de convieţuire) etc.

Constituţia europeană trebuie să definească europenitatea în termeni civici (aşa cum face şi Constituţia americană), în termenii unor norme de drept, ai unor valori şi idealuri universal împărtăşite, aşa cum sunt drepturile omului, statul de drept, ostilitatea faţă de dictatură, refuzul violenţei nelegitime, toleranţa. A menţiona însă «originile creştine» înseamnă a defini europenitatea parohial, tribal şi a pune bazele divizării cetăţenilor în două grupuri: cetăţeni europeni clasa I (creştini) şi cetăţeni europeni clasa a II-a (necreştini). În secolul XXI, o asemenea divizare pare de neconceput. Totuşi, nu ştim ce ne rezervă viitorul – cum spune Brian Barry, s-ar putea să ne îndreptăm spre o nouă epocă a întunericului («the dark age»).

/3. 2. 1. 3/ O altă dispută importantă pentru controversa *Right-Good* este cea desfăşurată în SUA, de mai bine de un secol, în jurul problemei *«the curse of bigness»* («blestemul dimensiunilor enorme»). Conform doctrinei statului minimal, guvernarea n-ar trebui să se implice deloc în dirijarea economiei şi a societăţii spre atingerea unui anumit rezultat postulat drept «bun». Ea ar trebui să intervină numai şi numai în cazurile în care cineva a încălcat anumite «reguli ale jocului». Însă, încă din ultima parte a secolului XIX, începe să se contureze în SUA o problemă: problema dimensiunilor enorme ale unor companii care, prin dimensiunile şi forţa lor, ameninţau să deformeze jocul liber al pieţii şi să pună în pericol atît libertatea individuală, cît şi democraţia. Deşi printre americani mentalităţile anti-intervenţioniste, favorabile statului minimal şi pieţei libere erau (şi sunt) foarte răspîndite, mult mai răspîndite decît în Europa şi pe alte continente, totuşi ameninţarea exercitată de companiile enorme («the curse of bigness») a stîrnit preocupări foarte intense şi îndoieli cu privire la rezonabilitatea principiului limitării intervenţiei de stat la chestiuni de *Right*. Dacă rezultatele la care duce piaţa liberă sunt uneori periculoase (de exemplu, prin crearea companiilor enorme, disproporţionat de puternice şi de influente), atunci nu cumva se impune concluzia că, în unele cazuri, statul trebuie să se orienteze către *Good*, nu numai către *Right*? Cu alte cuvinte, nu cumva trebuie ca guvernarea să ia măsuri şi pentru corectarea unor *rezultate* ale pieţei libere, nu numai pentru respectarea *regulilor* acesteia?

În dezbaterea stîrnită de aceste întrebări, un rol important a jucat ***progresivismul*** american. Un reprezentant al acestui curent politic, judecătorul Louis D. Brandeis, care se revendica de la vechile valori americane (susţinute şi de Părinţii Fondatori ai SUA) şi în primul rînd de la idealul individualist al autoguvernării, apăra teza că

> „marile companii [big business] ameninţau auto-guvernarea în două feluri – direct, prin aceea că ele copleşeau instituţiile democratice şi sfidau controlul acestora, dar şi indirect, prin aceea că erodau capacităţile morale şi civice care îi echipează pe muncitori pentru a gîndi şi acţiona ca şi cetăţeni. Atît prin

teama sa de concentrarea puterii, cît şi prin preocuparea sa pentru consecinţele formative ale capitalismului industrial, Brandeis aducea în dezbaterile secolului XX nişte vechi teme republicane. [. . .] Trusturile nu erau produsul unor forţe economice naturale, argumenta Brandeis, ci mai curînd rezultatul unei legislaţii favorizante şi al manipulării financiare. Soluţia nu era de a confrunta marile companii cu o guvernare avînd atribuţii ample [big government] – aceasta nu ar fi făcut decît să amplifice «blestemul dimensiunilor enorme» – ci de a sparge trusturile şi a restabili competiţia. Guvernarea nu ar trebui să încerce să reglementeze monopolurile, ci să reglementeze competiţia pentru a proteja firmele independente de practicile de pradă ale monopolurilor şi lanţurilor naţionale de magazine. [...] Brandeis considera munca salariată industrială ca pe o formă de dependenţă analogă sclaviei. Muncitorii din industria oţelului, de exemplu, duceau «o viaţă care era aşa de inumană încît o făcea pe aceea a vechilor sclavi negri infinit preferabilă, căci stăpînul, fiind proprietarul sclavului, încerca să-şi păstreze proprietatea în stare funcţională în propriul său interes. Compania Oţelului [The Steel Trust], pe de altă parte, îşi privea sclavii ca pe ceva ce trebuie folosit din plin şi aruncat la o parte». Rezultatele erau «degenerarea fizică şi morală» şi coruperea cetăţeniei americane. Brandeis îşi păstrase convingerea republicană că munca liberă nu este muncă depusă voluntar în schimbul unui salariu, ci munca desfăşurată în condiţii ce cultivă calităţile de caracter esenţiale pentru autoguvernare. Conform acestui standard, muncitorii industriali americani nu puteau fi consideraţi liberi: «Poate fi considerat liber cineva care este mereu în pericol de a deveni dependent, pentru subzistenţă, de altcineva şi altceva decît propria sa acţiune şi propria conduită?»" (Sandel, [1996], p. 211-212).

Este esenţial de semnalat că Brandeis nu era un ideolog de stînga, nu era un populist (dornic să adune voturile muncitorilor nemulţumiţi) şi nu făcea propagandă politică de termen scurt; el nu susţinea egalitarismul şi nu era condus de obsesia pentru un anumit ideal prestabilit de dreptate socială. Grija sa nu era inspirată de un sentimentalism privitor la condiţiile de viaţă ale muncitorilor, ci de preocuparea pentru soarta democraţiei americane şi pentru păstrarea idealului clasic al autoguvernării. «Blestemul dimensiunilor enorme», credea el, periclitează şi democraţia, şi autoguvernarea; de aici, apelul pe care îl făcea: „Trebuie să avem în vedere tot timpul că [. . .] Statele Unite sunt o democraţie şi trebuie să avem, mai presus de orice, oameni" (*apud* Sandel, [1996], p. 213). Concentrarea puterii, ilustrată de marile companii, făcea ineficace, după Brandeis, orice efort de a asigura democraţia.

Brandeis l-a influenţat şi pe preşedintele Woodrow Wilson, care a susţinut şi el că „o economie dominată de mari corporaţii anemia comunităţile locale şi descuraja independenţa, iniţiativa şi spiritul întreprinzător ce îi echipează pe muncitori pentru autoguvernare" (Sandel, [1996], p. 215). Mai departe, ideile lui Brandeis au fost preluate şi de Franklin Delano Roosevelt, care a anunţat:

„E timpul să facem un efort pentru opri acel proces de concentrare a puterii

> care i-a făcut pe cei mai mulți americani, cîndva în mod tradițional proprietari independenți ai propriei lor afaceri, neajutorați şi dependenți, în ceea ce priveşte obținerea pîinii zilnice, de favorurile cîtorva, care, prin mijloace aşa cum sunt companiile holding, şi-au însuşit o putere economică nejustificată" (*apud* Sandel [1996], p. 255)

S-a creat astfel în SUA o puternică mentalitate «anti-trust» (împotriva marilor trusturi sau companii), care îşi face auzit ecoul pînă azi, cînd se manifestă preocuparea pentru transferurile de venit pe care marile companii, prin puterea lor, şi le asigură în mod incorect (idem, p. 247). În anii '70, exponentul cel mai cunoscut al acestor mentalități a fost Robert F. Kennedy.

Semnificația morală a mişcării «anti-trust» şi a luptei împotriva «blestemului dimensiunilor enorme» este remarcabilă. Ele tind să dovedească faptul că oamenii care au respect şi considerație pentru aspectele morale ale vieții sociale şi politice ajung, siliți de realități, să abandoneze idealul guvernării orientate spre *Right.* Ei trebuie să renunțe la convingerea că intervenția publică s-ar putea limita la asigurarea respectării «regulilor jocului», şi să admită necesitatea ca guvernarea să intervină pentru corectarea rezultatelor spontane ale jocului economico-social, atunci cînd acestea ajung să lezeze independența, autonomia şi, implicit, demnitatea persoanelor.

/3. 3. 2/ Guvernarea orientată către *Good*

/3. 3. 2. 1/ Orientarea guvernării către Good (către Binele public sau Binele general) este, de fapt, caracteristica cea mai veche a statelor. În majoritatea cazurilor cunoscute în istorie, guvernările se ocupau nu numai de aplicarea unor norme şi reguli, ci de tot felul de activități presupuse a asigura binele populației. Uneori, s-a pretins că statul are obligații maximale: obligații de a rezolva toate problemele oamenilor şi de a le satisface toate dorințele. O concepție maximalistă de acest tip avansa stînga radicală în perioada Revoluției franceze:

> „Guvernul trebuie să facă să dispară limitările, îngrădirile, zidurile, lacătele porților, disputele, procesele, furturile şi asasinatele, toate formele de crime; tribunalele, închisorile, spînzurătorile, pedepsele, disperarea care provoacă aceste calamități; invidia, gelozia, lăcomia, orgoliul, înşelătoria, duplicitatea, toate aceste vicii; şi pe deasupra (ceea ce este fără îndoială esențial) trebuie să ucidă viermele neadormit al neliniştii generale, specifice, continue, care ne roade pe fiecare din noi, privind viitorul de mîine [...] al nostru, al copiilor şi al copiilor copiilor noştri" (Gracchus Babeuf, în antologia editată de Teodorescu Alin [1989] vol. I, p. 31).

Deşi practica (ce a demonstrat riscurile incalculabile create de amplificarea nemăsurată şi necontrolată a sferei de acțiune a statului) şi analizele teoretice au făcut ca gîndirea de stînga să îşi modereze aşteptările, totuşi idealul său social rămîne cel al

accesului fiecărui om la o 'existență mulțumitoare' (Galbraith [1997], p. 28) care să asigure "deplina satisfacție de a trăi" (idem, p. 67); aici se critică, în continuarea tradiției stîngii, ceea ce se consideră a fi "cea mai brutală formă de discriminare: unii profită, în mod firesc, de toate satisfacțiile oferite de viață, iar alții, cei mai mulți, nu au parte de nici una" (idem, p. 69) Or, acest ideal de societate apărat de Galbraith în *Societatea perfectă* presupune în orice caz o bună definire a satisfacțiilor legitime (pe care statul trebuie să le susțină) și o acțiune instituționalizată de mare amploare pentru asistarea oamenilor în obținerea lor.

Și în analizele cele mai recente, rolul atribuit de Stînga guvernării este destul de amplu. În interpretarea lui Giddens, sfera de acțiune a statului se conturează în termenii următoarelor datorii ale acestuia față de societate și cetățeni:

„- a oferi mijloace de reprezentare diferitelor grupuri de interese;
- a realiza un forum pentru pentru reconcilierea pretențiilor concurente ale acestor grupuri de interese;
- a crea și proteja o sferă publică deschisă, în care poate fi întreținută dezbaterea neîngrădită a problemelor politice;
- a oferi o diversitate de bunuri publice, inclusiv forme de securitate colectivă și asistență;
- a reglementa piețele în interes public și a promova competiția de piață acolo unde există amenințarea monopolului;
- a promova dezvoltarea activă a capitalului uman prin intermediul rolului central pe care îl are în sistemul de învățămînt;
- a susține un sistem eficient de justiție;
- a avea un rol economic direct, ca prim patron, în intervenția macro- și microeconomică, și de asemenea pentru a furniza infrastructura;
- avînd un scop civilizator, controversat, guvernul reflectă larg normele și valorile păstrate, dar poate ajuta și la formarea lor, prin sistemul de învățămînt și altele;
- a promova alianțele regionale și transnaționale și a materializa idealurile globale"

(Anthony Giddens [2001], p. 62-63).

Dar atribuirea unui rol foarte generos instituțiilor de stat a început să fie criticată încă de la începutul secolului XIX, cînd a apărut și ideea că Binele general este un obiectiv nedefinit, absurd (imposibil de atins: statul nu-i poate face pe oameni fericiți) și periculos (dacă statul impune oamenilor un model de Bine, soarta acestora este pecetluită, libertatea și autonomia lor fiind anulate). Herbert Spencer declara (criticîndu-i, evident, pe utilitariști):

> „a spune că guvernarea trebuie să facă ceea ce este «util», ori ceea ce tinde să producă «cea mai mare fericire», ori ceea ce va servi «binelui general», înseamnă a nu spune nimic; căci există nenumărate dezacorduri cu privire la natura acestor obiective" (Spencer, în Iliescu și Socaciu, coord. [1999], p. 271-272)

Omniprezența dezacordurilor este, desigur, reală, şi totuşi niciodată un stat nu a ignorat complet orice idee de Bine public.

/3. 3. 2. 2/ Pericolele comune

Un suport justificativ pentru ideea de Bine public este oferit de experiența foarte familiară a *pericolelor comune*. Binele public se justifică prin pericolele comune. Necesitatea ca guvernarea să acționeze spre Binele general iese în evidență cel mai uşor (şi, totodată, într-un mod greu de contestat) în cazul unor pericole generale, de natură să-i afecteze pe toți membrii comunității. Catastrofele naturale (inundații, cutremure, alunecări de teren, incendii de mari proporții, secete grave, epidemii de mare amploare etc.) sunt situații în care nimeni nu se mai îndoieşte că există un Bine public (contracararea efectelor catastrofei) şi că statul este dator să acționeze pentru atingerea lui. De asemenea, nu se pune de regulă la îndoială că apărarea unei țări de o agresiune străină, sau de atacuri teroriste, constituie un bine public ce trebuie asigurat cît mai prompt. Alte situații periculoase – cum ar fi crizele economice grave, de natură a afecta aproape toți cetățenii, sau agravarea criminalității, căreia, de asemenea, îi poate cădea victimă oricine – suscită şi ele prea puține dubii cu privire la natura Binelui general şi a nevoii de intervenție statală pentru asigurarea lui. Este foarte greu să se găsească temeiuri pentru a contesta faptul că anumite schimbări ireversibile de mediu – cum sunt poluarea, despăduririle masive, epuizarea resurselor naturale sau schimbarea climei legată de efectul de seră – nu ar afecta întreaga populație şi, deci, nu ar necesita intervenții «spre binele public». Este dificil de susținut că furnizarea unor bunuri publice pe care piața nu le produce – căi de comunicație, de exemplu – nu ar fi spre binele general. În sfîrşit, numai excentricii pot susține că sistemul de asistență medicală de urgență sau dispeceratele pentru situații de urgență (ca «serviciul telefonic de urgențe 112») nu ar fi spre binele tuturor.

Fireşte, nu toți oamenii sunt afectați direct, sau la fel de mult, de toate aceste fenomene negative a căror contracarare constituie un bine general. De pe o poziție egoistă extrem de îngustă, se poate pretinde că numai anumiți oameni (victimele inundațiilor) beneficiază de ajutorul oferit de autorități în caz de revărsare a apelor şamd. Însă, asemenea pretenții sunt foarte greu de susținut, din următorul motiv: chiar dacă nu toți oamenii sunt afectați simultan, direct şi grav de anumite pericole sau fenomene negative acute, totuşi *oricine poate fi victima unor asemenea fenomene* (de la cutremur la accident cerebral).

/3. 3. 2. 3/ Solidaritatea

Tocmai motivul că *nimeni nu este totdeauna la adăpost de pericole grave* face necesară *solidaritatea* publică şi preocuparea sistematică a instituțiilor publice pentru contracararea acestor pericole.

Dacă membrii unei comunităţi ar acţiona permanent pe considerente legate doar de interese individuale şi ar viza mereu numai evitarea pericolelor care îi afectează personal, rezultatul ar putea fi catastrofal. Dacă nici un om nu ar acţiona solidar cu alţii, chiar şi pentru contracararea unor pericole care (deocamdată) nu îl ameninţă personal, ci numai pe temeiul considerentelor egoiste (vizînd pericolele care îl ating în mod direct), vulnerabilitatea tuturor ar creşte extrem de mult. O experienţă tragică în acest sens s-a acumulat sub regimul dictaturilor totalitare, în care lipsa de solidaritate a permis dictatorilor să lichideze pe rînd toate grupurile şi organizaţiile indezirabile. La această situaţie se referă celebrele cuvinte ale pastorului Martin Niemöller, una dintre marile conştiinţe ale secolului XX, care în 1937 a fost arestat de nazişti şi trimis în lagărul de concentrare (la Sachsenhausen, şi apoi la Dachau):

„Cînd au venit să-i ridice pe comunişti, am tăcut: eu nu eram comunist.
Cînd au venit să-i ridice pe social-democraţi, am tăcut: nu eram social-democrat.
Cînd au venit să-i ridice pe sindicalişti, am tăcut: nu eram sindicalist.
Cînd au venit să-i ridice pe evrei, am tăcut: eu nu eram evreu.
Cînd au venit să mă ridice pe mine, nu mai avea cine să vorbească în favoarea mea".

Mesajul pastorului Niemöller poate fi înţeles ca o justificare a nevoii de solidaritate: dacă membrii unei comunităţi nu sunt solidari, dacă ei nu se protejează reciproc, ci acţionează numai cînd sunt personal în pericol, cu toţii pot deveni, pe rînd, victimele forţelor malefice. Acest tip de morală a solidarităţii se aplică nu numai faţă de pericolele politice (dictatura, terorismul etc.), ci chiar şi faţă de pericolele naturale. Epidemiile, bunăoară, în mod evident nu pot fi contracarate dacă fiecare rămîne pasiv pînă în momentul cînd este afectat personal. Solidaritatea este un element central al raţionalităţii colective, deoarece, în ciuda măririi costurilor personale imediate (costurile plătite pentru a-i ajuta pe alţii), reduce de fapt costurile tuturor pe termen lung şi poate conduce la salvarea comunităţii. În acest context, solidaritatea justifică Binele public: acele cauze care necesită solidaritatea membrilor comunităţii sunt componentele Binelui general.

Creştinismul, ulterior socialismele utopice, Stînga de diverse nuanţe dar şi creştin-democraţia şi conservatorismul au considerat totdeauna solidaritatea ca pe o valoare socială de maximă importanţă. Chiar şi liberalismul moderat admite un anumit tip (limitat) de solidaritate, căruia însă îi atribuie doar o valoare instrumentală. Iată ce spune, în acest sens, Hayek:

„nu încape îndoială că unul din ţelurile principale ale politicii publice va trebui să-l constituie o protecţie faţă de lipsurile grave, precum şi eliminarea unora din cauzele evitabile ale eforturilor greşit orientate şi a deziluziilor ce le însoţesc. Dacă aceste strădanii vrem să aibă succes şi să nu distrugă libertatea individuală, atunci securitatea trebuie să fie oferită în afara pieţei, iar concurenţa trebuie să se desfăşoare fără piedici. Un anumit grad de securitate

este esențial pentru a putea menține libertatea, deoarece majoritatea oamenilor sunt dispuşi să suporte riscul presupus de libertate numai atîta timp cît acest risc nu este prea mare" (F. A. Hayek [1993], p. 153).

Cei care suferă de lipsuri grave – ne spune Hayek – trebuie să beneficieze de ajutor public, prin urmare de solidaritatea celorlalți, dacă vrem să continuăm a trăi într-o societate liberă. Dacă însă liberalii dau solidarității doar rolul de instrument pentru asigurarea libertății, oamenii cu vederi comunitariste (de stînga sau de dreapta) văd în solidaritate o valoare autonomă. Acolo unde este nevoie de solidaritate, avem de-a face cu Binele public, deoarece recunoaşterea largă a nevoii sociale de solidaritate nu se poate face decît pe temeiul existenței unor bunuri publice ce trebuie asigurate.

/3. 3. 2. 4/ Bunurile colective şi publice

Un alt mod de a întemeia obiectiv Binele public şi de a justifica nevoia orientării guvernării către acesta sunt bunurile colective şi bunurile publice. Statul minimal şi guvernarea orientată spre *Right* sunt instrumente optime de rezolvare a problemelor sociale legate de bunuri private. Dar în nicio societate nu există numai bunuri private; pretutindeni există şi bunuri colective, precum şi bunuri publice.

Bunurile colective ridică probleme specifice, datorită considerentelor de raționalitate individuală ce conduc către conduite egoiste, conduite ce periclitează existența acestei categorii de bunuri. Problemele respective sunt azi frecvent desemnate prin expresia *tragedia bunurilor comune*.

/3. 3. 2. 4. 1/ Tragedia bunurilor comune

(«the tragedy of the commons» – G. Hardin)

În cazul bunurilor comune, dilema deținutului îmbracă anumite forme specifice interesante.

Să presupunem că bunul comun este un pom fructifer (exemplul lui Robert Sugden) şi că două persoane, X şi Y, posedă în comun acest pom (un cireş). Ei au posibilitatea de a coopera, adică de a aştepta coacerea fructelor şi a le culege la data optimă, împărțind apoi cireşele. Însă, există pentru fiecare şi posibilitatea de a «trăda», culegând tot pomul cu o zi înainte de data optimă şi acaparând astfel toate fructele în beneficiu individual exclusiv. Încercarea simultană a celor doi de a culege în beneficiu exclusiv duce la recoltarea prematură a cireşelor.

1) X culege singur cireşele, Y aşteaptă: 3, 0
2) X aşteaptă, Y culege singur cireşele: 0, 3
3) X şi Y culeg simultan la data optimă: 2, 2
4) X şi Y încearcă simultan să culeagă cireşele prematur: 1, 1

Varianta 3) este optimă pentru amândoi, dar nici unul dintre ei nu poate fi sigur că celălalt nu va «trăda». Neîncrederea poate avea două efecte:

a) încercarea fiecăruia de a trăda, care poate declanşa şi o «întrecere a trădării»: X poate bănui că Y vrea să culeagă singur pomul cu o zi mai devreme, şi decide să-l culeagă chiar el cu două zile mai devreme; Y poate bănui că X bănuieşte intenţiile sale, şi că X vrea să prevină «trădarea» printr-o «trădare» proprie – culegerea cireşelor cu două zile mai devreme – şi, în consecinţă, să încerce culegerea pomului cu trei zile mai devreme; şi aşa mai departe. Această cursă a trădării duce la culegerea fructelor anterior perioadei optime, sau chiar la pierderea recoltei (alcătuite din cireşe necoapte) – de aici, numele de „tragedie" a bunurilor comune. Tragedia îşi are cauza în neîncrederea fiecărui jucător în ceilalţi: cum există riscul (în unele cazuri, chiar probabilitatea) ca alţii să profite în mod egoist de bunurile colective (să fure din ele sau să le distrugă), fiecare dintre coproprietari se simte îndreptăţit să facă şi el acelaşi lucru. Raţionamentul tipic este: «dacă bunurile colective tot vor fi acaparate, de ce nu le-aş acapara chiar eu?» sau «de ce alţii şi nu eu?» Alte exemple sunt oferite de cooperarea în vederea protecţiei mediului; a menţinerii curăţeniei în spaţii publice; a conservării bunurilor comune de patrimoniu (situri, monumente, grădini, parcuri, Zidul Chinezesc etc.).
b) încercarea de a preveni trădarea, prin paza pomului, care poate duce la o «cursă a înarmărilor»: X ştie că Y poate trăda (culege prematur pomul) şi se înarmează pentru a-l păzi; Y răspunde prin propria sa înarmare, eventual superioară celei a lui X, etc. De aici, logica cursei înarmărilor (Robert Sugden). De remarcat faptul că, dacă unul singur dintre jucători se înarmează pentru a păzi pomul, pentru acesta tentaţia de a-l culege în beneficiu propriu exclusiv creşte, deoarece lipsa de arme a celuilalt îl pune într-o poziţie de invulnerabilitate. De aici, obligaţia jucătorului raţional de a se înarma ca replică la înarmarea celuilalt.

Tragedia bunurilor comune indică faptul că raţionalitatea individuală, şi chiar contractele bazate pe ea, nu pot garanta conservarea şi buna exploatare a bunurilor comune. În absenţa contractului, fiecare din persoanele implicate are motive să recurgă la strategii egoiste (nimic nu o obligă să ţină seama de interesele celuilalt, mai ales că nimic nu-i garantează că celelalte persoane nu vor recurge şi ele la strategii egoiste). Dar şi în prezenţa unui contract, fiecare poate «trăda», încălcînd contractul. Aşadar, tragedia bunurilor comune nu poate fi evitată dacă nu există şi alţi factori care să intervină în relaţia dintre coproprietari; chiar dacă unul dintre aceştia are scrupule morale (şi ar dori să fie corect cu ceilalţi), neîncrederea în ceilalţi (care pot să nu aibe aceleaşi scrupule) devine un motiv pentru a abandona scrupulele respective. Lucrurile se schimbă, însă, dacă există un terţ (un «arbitru», un «supraveghetor legal» etc.) care poate pedepsi «trădările» şi/sau cultiva modele de conduită morală. Guvernarea însăşi poate juca rolul de terţ garant al respectării regulilor jocului proprietăţii comune.

Cîtă vreme există bunuri comune, Binele public poate fi justificat prin existenţa şi vulnerabilitatea acestor bunuri: bunurile comune (atunci cînd au număr mare de

proprietari) devin o componentă a Binelui public, iar guvernarea trebuie să se orienteze spre Binele public pentru a apăra bunurile comune.

/3. 3. 2. 4. 2./ Bunurile publice

Bunurile private sunt bunuri al căror consum de către unii reduce posibilitatea consumului lor de către alții (dacă A mănâncă un măr întreg, B nu mai poate mânca același măr).

Bunurile publice (aer curat, zone verzi, drumuri publice, securitate în spațiul public etc) sunt bunuri ce pot fi consumate de către unii fără ca aceasta să excludă consumarea lor și de către alții (Hardwick, Langmead, Khan, [2002] p. 270).

Ele sunt

- indivizibile (nu se pot împărți și transforma astfel în bunuri private, „rezervate" fiecăruia);
- non-rivale în consum (toți consumă din același bun, fără ca accesul unora la el să excludă accesul altora; spre deosebire de cazul bunurilor private, divizibile, unde fiecare are «partea sa» și orice încercare a unuia de a obține «partea» altuia creează rivalitate)
- ceea ce nu înseamnă însă că totdeauna bunul este infinit disponibil (în unele cazuri, bunul poate fi disponibil la infinit, în altele însă supraaglomerarea poate bloca sau îngreuna consumul, caz în care reapare rivalitatea – exemplu clasic: șoselele supraaglomerate)
- non-exclusive (o dată ce sunt date unora, beneficiază toți; este foarte greu sau imposibil ca unii să fie excluși)

Exemple: aerul curat, mediul natural (nepăzit, neîngrădit), apa din oceane sau râuri (dacă nu este captată și distribuită artificial), șosele publice și poduri (nerestricționate), semnalele luminoase ale unui far sau ale semafoarelor, securitatea publică (securitatea persoanelor în spații publice), siguranța națională, pacea socială (absența conflictelor civile, a războiului civil) etc.

În unele cazuri, accesul la aceste bunuri poate fi totuși restricționat (de exemplu, prin taxe de intrare pe autostradă), după cum în alte cazuri este posibilă apariția rivalității în consum (datorate supraaglomerării). Motivul acestor fenomene este că:

> „În viața de toate zilele există puține bunuri private ori publice *pure*" (Hardwick, Langmead, Khan, [2002], p. 271).

Multe dintre bunurile cu care avem de-a face sunt *mixte*, având atît caracteristici de bun privat, cît și caracteristici de bun public (Hardwick, Langmead, Khan, [2002], p. 271).

Dar furnizarea bunurilor publice (de care beneficiază toți) presupune și costuri

toți (toți trebuie să participe la obținerea lor). Aceasta implică anumite costuri fiecare. Spre exemplu, pentru reducerea poluării se cere ca oamenii să se abțină folosirea mașinii personale; abținerea constituie un cost pentru automobilist, dar contribuție la reducerea poluării.

Bunurile publice sunt o componentă esențială a Binelui general; prezența lor utilă pentru toți membrii societății. Ca atare, asigurarea de bunuri publice este o sarcină importantă în orice comunitate. Din nefericire, ea nu se poate îndeplini prin simpla interacțiune dintre indivizi, nici chiar în cazul indivizilor raționali. Motivele acestei limitări sunt indicate de paradoxul blatistului.

3. 3. 2. 4. 3/ Paradoxul *blatistului (the free rider paradox)*

Să revenim la exemplul unei comunități ce dorește să reducă poluarea din spațiul ei de existență. Pentru aceasta, se decide renunțarea la folosirea automobilului personal și la folosirea transportului în comun. Renunțarea la mașina personală este un sacrificiu pentru fiecare (nefolosirea automobilului «îl costă» pe posesor), dar acest cost este contribuția personală a fiecăruia la obținerea bunului public «aer curat» și el trebuie plătit dacă vrem să obținem bunul. Pentru fiecare dintre noi, apar însă următoarele alternative:

1) eu nu contribui, alții contribuie : aer curat și nu mă costă
2) eu contribui, alții contribuie : aer curat dar mă costă
3) eu nu contribui, nici alții nu contribuie : aer poluat, dar nu mă costă
4) eu contribui, alții nu contribuie: aer poluat, și mă și costă

Preferințele mele sunt indicate de cifrele respective. Apare limpede că cel mai rațional (convenabil) pentru mine este să fiu «blatist» adică să beneficiez de sacrificiul altora fără să fac și eu un sacrificiu (fără a plăti personal vreun cost). Interdicțiile privind folosirea mașinii personale apar aici ca „restricții care sunt în interesul unei clase de persoane luate colectiv dar care sunt de așa natură încît interesele imediate ale fiecărui individ sunt promovate prin aceea că el violează regula atunci cînd alții o respectă“ (Dworkin, Gerald [1986], p. 268).

Raționamentul tipic este: «dacă eu contribui, dar ceilalți nu, oricum nu se ajunge la aer curat (problema *neîncrederii*: indiferent ce convenție s-ar face, ceilalți pot să încalce angajamentele luate); dacă ceilalți contribuie, dar eu nu, oricum se ajunge la aer curat (contribuția mea este infimă); deci, este preferabil să nu contribui (să nu plătesc costul)».

Dar dacă fiecare judecă rațional astfel, nu se mai ajunge deloc la rezultatul dorit. Fiecare ar vrea ca numai el să judece așa, ceilalți nu (s-ar ajunge astfel la situația 1); or.

cum fiecare judecă la fel, se ajunge la rezultatul suboptim (negativ), la situația 3.

La fel se pune problema cu plata biletului de autobuz, cu păstrarea curățeniei în oraş etc. Pe planul politicii internaționale, există exemplele participării la reducerea poluării (protocolul de la Kyoto), la dezarmarea nucleară etc.

Orice efort comun presupune costuri. Cum trebuie distribuite aceste costuri? Pare elementar că datoria morală cere tuturor să participe nu numai la beneficii, ci şi la costuri. Însă dacă aceasta este datoria morală, ea se loveşte de cerințele conduitei raționale, care indică faptul că este adesea rațional să fii 'blatist' sau beneficiar care nu îşi asumă c osturi.

Tragedia bunurilor comune şi paradoxul blatistului, referitor la bunurile publice, arată că în cazul ambelor categorii de bunuri simpla interacțiune rațională între persoane nu este suficientă pentru asigurarea unor rezultate optime. În cazul bunurilor publice, mai ales, atît *furnizarea* lor cît şi *acoperirea costurilor* implicate de ele necesită intervenția unui terț. De regulă, guvernarea este cea care îşi asumă acest rol de terț. Asigurarea bunurilor publice este aşadar o componentă centrală a ideii de Bine general sau public.

/3. 3. 2. 5/ Poate negocierea rezolva problemele conviețuirii?

Adepții statului minimal, orientat spre *Right*, şi ai soluțiilor individualiste la problemele sociale văd în *negociere* şi *contracte* principalele soluții ale dificultăților interacțiunii raționale. Insuficiența contractelor a fost deja evocată mai sus (vezi discuția privitoare la statul orientat spre *Right*, spețele *Lochner contra New York* şi *West Coast Hotel Company contra Parrish*). Contractele sunt, desigur, un instrument ideal de relaționare între persoane, deoarece conservă autonomia tuturor; cu o condiție însă, şi anume aceea ca persoanele aflate în negociere să se situeze pe poziții suficient de egale (ca şi resurse, forță, capacitate de amenințare) încît rezultatul final să fie corect (just, drept). Dacă însă această condiție nu este îndeplinită, astfel că una dintre persoane este silită de situație (de penurie, de lipsa de forță în cadrul negocierii, de nevoi urgente, constrîngătoare) să accepte un contract impus de cealaltă, atunci rezultatul final nu va fi corect. Problema corectitudinii, a dreptății, a moralității contractelor nu poate fi deci lăsată pur şi simplu la latitudinea raportului de forțe dintre parteneri, a negocierii nearbitrate – apare şi aici un temei pentru intervenția publică menită să prevină abuzul negociatorului mai puternic la adresa negociatorului mai slab. Acest lucru iese mai limpede în evidență dacă urmărim logica unor jocuri raționale.

Primul pas pentru înțelegerea fenomenului de negociere şi a ideii de contract (aranjament negociat) just este sesizarea faptului că rezultatele negocierii (contractele) depind foarte mult de forța de amenințare reciprocă a partenerilor de negociere.

?. 3. 2. 5. 1/ Jocuri ale amenințării

bazate pe capacitatea de amenințare – *threat capacity*)

Lașul (Chicken)

Un joc periculos practicat cîndva de tinerii americani arată cît de importantă este capacitatea de amenințare: doi automobiliști pleacă în viteză unul spre celălalt pe același drum, astfel că, pentru evitarea unei ciocniri, este necesar ca cel puțin unul să vireze și să părăsească drumul. Cel care virează primul, presupus a fi mai fricos, pierde jocul; cel care rămîne pe drum, îl câștigă.

1) X merge, Y virează primul: 4, 2
2) X virează primul, Y merge: 2, 4
3) X și Y merg fără oprire și fără să vireze: 0, 0
4) X și Y virează simultan: 3, 3

Acest joc poate, după unele păreri, modela politica MAD („mutual assured destruction"), practicată în timpul războiului rece, cînd fiecare dintre părți încerca să intimideze și să descurajeze partea adversă prin accelerarea înarmării (cf. Hollis, [2001], p. 123).

Înfruntarea sexelor (battle of the sexes)

Înfruntarea sexelor este un joc între doi parteneri legați prin anumite interese comune (dorința ambilor de a fi împreună, de exemplu) dar care pot fi împinși și spre decizii diferite, atunci cînd intensitatea acestei dorințe nu este egală.
Varianta simplă (și neinteresantă) a jocului este cea în care cei doi parteneri țin la fel de mult să fie împreună. Să presupunem că un jucător (El) este amator de sport, celălalt (Ea) amatoare de filme. Ei preferă, în general, să fie împreună, dar au înclinații diferite în ceea ce privește petrecerea timpului liber comun.

1) El la meci, Ea la film: 1, 1
2) El la film, Ea la meci: 0, 0
3) El la meci, Ea la meci: 2, 1
4) El la film, Ea la film: 1, 2

Valorile de utilitate mai mari din cazurile 3) și 4) reflectă preferința lor comună de a fi împreună (față de a merge separat la distracțiile dorite). Jocul astfel conceput, în condiții de deplină egalitate a preferințelor, nu are o soluție unică, ci mai multe. Concret, cei doi parteneri ar putea rezolva problema stabilind fie să meargă mereu separat la distracțiile preferate, fie să meargă succesiv împreună la distracțiile dorite (o

dată de unul, data următoare de celălalt). Dacă însă ei ar respecta o convenție locală favorabilă unilateral, atunci unul dintre cei doi ar fi permanent favorizat, iar celălalt dezavantajat. Aşa s-ar întâmpla dacă obiceiul local ar cere ca Ea să se supună preferințelor lui (patriarhalism) sau ca El să se supună preferințelor ei (cavalerism).

Varianta mult mai interesantă a acestui joc este cea în care, deşi cei doi jucători preferă în general să fie împreună (în loc de a fi singuri), totuşi unul ține mai mult la distracția preferată decît la a rămâne împreună cu celălalt. În acest caz, preferințele lor se prezintă separat astfel:

Preferințele lui

1) El la meci, Ea la meci: 3
2) El la film, Ea la film: 2
3) El la meci, Ea la film: 1
4) El la film, Ea la meci: 0

Pe scurt, deşi în general El preferă meciul filmului, totuşi preferă să meargă la film cu Ea, decît la meci singur. În schimb, preferințele ei sunt următoarele:

Preferințele ei

1) Ea la film, El la film: 3
2) Ea la film, El la meci: 2
3) Ea la meci, El la meci: 1
4) Ea la meci, El la film: 0

Pe scurt, deşi în general şi Ea preferă să meargă la distracții împreună cu El, totuşi Ea preferă să meargă singură la distracția ei preferată decît să meargă cu El la distracția lui preferată.

Din combinația acestor două seturi de preferințe, va rezulta următoarea situație de joc:

1) El la meci, Ea la meci: 3, 1
2) El la film, Ea la film: 2, 3
3) El la meci, Ea la film: 1, 2
4) El la film, Ea la meci: 0, 0

Din această ultimă distribuție a preferințelor (utilităților), rezultă că: întrucît El preferă să meargă la film cu Ea decît la meci singur (drept dovadă: El extrage utilitatea 2 din mersul la film cu Ea, dar numai utilitatea 1 din mersul de unul singur la meci), în timp ce Ea preferă să meargă singură la film decît cu El la meci (drept dovadă: ea extrage utilitatea 2 din a merge singură la film, dar numai utilitatea 1 din a merge cu El la meci), amenințarea reprezentată de posibila lor separare (în vederea unor distracții diferite) este mai mare pentru El decît pentru Ea. Ca efect, El va renunța la

distracția lui preferată pentru a fi împreună cu Ea, în timp ce Ea va renunța la a fi împreună cu El pentru a merge la distracția ei preferată. Această stare de lucruri este sintetizată în ideea că Ea are o capacitate de amenințare mai mare decît El (fiind mai înclinată să propună separarea lor pentru a merge la distracții diferite decît El, care nu va propune acest lucru). Rezultatul va fi că El va merge sistematic unde vrea Ea.

Repetarea identică a jocului cu acest rezultat poate însă conduce la frustrări (din partea lui), frustrări care, acumulate, pot să schimbe şi preferințele lui (repetarea jocului poate totdeauna produce schimbări de preferințe, aşa cum s-a văzut şi în cazul dilemei deținutului). Strategia dominării permanente funcționează o vreme, dar pe termen mai lung poate provoca reacții opuse celor scontate (El se va revolta, şi va refuza să mai meargă peste tot după Ea).

Evident, jocul nu modelează numai relațiile dintre sexe, ci orice relații între doi parteneri care au anumite lucruri în comun dar şi capacități diferite de amenințare. Acest lucru se vede şi din modelul conceput de Braithwaite, cunoscutul model al celor doi instrumentişti vecini.

Jocul celor doi instrumentişti

Jocul se referă la doi instrumentişti, Luca şi Matei, care sunt vecini. Luca este pianist iar Matei trompetist, şi au la dispoziție numai o oră pe zi (în acelaşi moment de timp) pentru a exersa acasă. Evident, varianta corectă, *fair*, este cea în care ei se înțeleg să cedeze succesiv, fiecare într-o seară, timpul de exersare celuilalt, pentru a nu se deranja reciproc cu zgomotul produs (dacă ar exersa simultan, zgomotul fiecăruia l-ar deranja pe celălalt). Din păcate însă, pianul deranjează mai puțin pe trompetist decît trompeta pe pianist, aşadar cîntatul la pian îl sperie mai puțin pe Matei decît îl sperie cîntatul la trompetă pe Luca; astfel că Luca are o capacitate mai redusă de amenințare asupra lui Matei decît Matei asupra lui Luca. Cu alte cuvinte, Matei este mai înclinat să exerseze odată cu Luca decît Luca odată cu Matei. Avem, aşadar, următoarea situație:

1) Luca exersează, Matei exersează: 1, 2
2) Luca exersează, Matei nu exersează: 7, 3
3) Luca nu exersează, Matei exersează: 4, 10
4) Luca nu exersează, Matei nu exersează: 2, 1

(Expunere după Brian Barry, [1989], p. 34; la rândul său, Barry preia valorile folosite de Luce şi Raiffa).

Luca preferă să fie linişte (să nu exerseze niciunul) decît să fie zgomot (să exerseze amândoi), pe cînd Matei preferă să exerseze chiar şi cînd e zgomot, decît să nu exerseze niciunul dintre ei. Ca efect, dacă Matei începe să cânte, Luca nu va mai

cânta, pe cînd dacă Luca începe să cânte, Matei va începe şi el să cânte. Aşadar, Matei e mai puţin interesat decît Luca în realizarea unei înţelegeri care să ducă la evitarea situaţiei în care cei doi se deranjează reciproc. El poate să-l împingă pe Luca în cea mai proastă situaţie pentru Luca (varianta 1), dar Luca nu poate face acelaşi lucru, pot că varianta cea mai proastă pentru Matei, şi anume varianta 4, nu îi poate fi impusă acestuia – la ea se ajunge doar dacă vrea Matei (să se abţină de la cîntat - B. Barry).

Jocurile ameninţării arată că *simpla negociere raţională dintre parteneri nu este susceptibilă să garanteze corectitudinea rezultatului*, în cazurile în care între aceştia există diferenţe semnificative de putere de ameninţare. Intuiţia noastră morală privind binele (corectitudinea) înţelegerii finale nu este automat satisfăcută de tratativele dintre parteneri.

Capacitatea de ameninţare diferită, care conduce la rezultate (avantaje-dezavantaje) diferite este ilustrată şi în celebra *problemă a lui Nash*, care se referă direct la distribuirea unor bunuri.

/3. 3. 2. 5. 2/ Problema lui Nash

Problema lui Nash (cf. Barry, [1989]) se construieşte în contextul teoriei clasice a jocurilor (J. von Neumann, O. Morgenstern), şi priveşte raporturile dintre jucători prin prisma relaţiei de negociere raţională, bazate pe premisele:

- nici un jucător nu va accepta un acord care îi oferă mai puţin decît ar obţine fără nici un acord
- părţile nu vor ajunge la acord cîtă vreme există o variantă care i-ar da uneia mai mult decît a primit deja (fără a înrăutăţi, prin aceasta, situaţia celuilalt)

Se presupune că cineva lasă prin testament suma de 100 Euro pentru două persoane, cu condiţia ca ele să ajungă la un acord privind împărţirea acestei sume (condiţie care îi obligă la negociere: dacă nu ajung la acord, ei pierd toată suma). Cazul interesant este cel în care cei doi moştenitori au situaţii materiale diferite: unul este foarte bogat, celălalt foarte sărac. Aceasta înseamnă că:

> „Cel bogat, să presupunem, va fi prea puţin afectat de cît de mulţi bani primeşte, pe cînd cel sărac are nevoie disperată de o mică parte din bani, fiind mai puţin preocupat de obţinerea unei sume mari. Avem sentimentul intuitiv că cel bogat are un avantaj în negociere, avantaj ce decurge din poziţia sa" (B. Barry, [1989], p. 13).

Pentru a exprima acest avantaj, se spune că celui bogat îi este indiferent dacă obţine 50 Euro sau dacă banii sunt traşi la sorţi (ceea ce înseamnă că are 50% şanse să ia 100 Euro şi 50 % şanse să nu ia nimic). Dacă pentru el 100 Euro au utilitatea 1, iar 0 Euro au utilitatea 0, atunci cei 50 Euro au utilitatea 0, 5.

Cel sărac, însă, este indiferent doar la sume mai mici. De exemplu, lui îi este

indiferent dacă obține 25 Euro sau dacă banii sunt trași la sorți (ceea ce înseamnă că are 50% șanse să ia 100 Euro și 50 % șanse să nu ia nimic). Pentru el, 25 Euro au utilitatea 0, 5 (pe care bogatul o dă sumei de 50 Euro), ceea ce reflectă nevoia sa mai mare de bani.

Calculând apoi utilitățile respective ale celor doi jucători (vezi și formula matematică a lui Harsanyi, în Brian Barry, [1989], p. 18), se ajunge la următoarea situație:

Cel bogat		**Cel sărac**	
A	B	A	B
Bani	Utilitate	Bani	Utilitate
100 Euro	1	0 Euro	0
90	0, 9	10	0, 4
80	0, 8	20	0, 6
70	**0, 7**	**30**	**0, 7**
60	0, 6	40	0, 78
50	0, 5	50	0, 85
40	0, 4	60	0, 91
30	0, 3	70	0, 96
20	0, 2	80	0, 98
10	0, 1	90	0, 99
0	0	100	1

(B. Barry, [1989], p. 15)

Din tabel rezultă că un echilibru se va atinge în jurul distribuției 70-30 a sumei de 100 Euro (mai exact, cf. formulei matematice, 73-27 Euro) în favoarea celui bogat. Faptul că cel bogat va obține din negociere mai mult reflectă capacitatea sa de amenințare mai mare: dacă i se propune o sumă sub 50 de Euro, el va propune abandonarea negocierii (nu este interesat de sume mici), ca urmare, pentru el, adevărata negociere începe de la oferta de 50 Euro pentru el. Echilibrul se atinge la distribuția 70-30, unde fiecare parte obține utilitatea de 0, 7.

Concluzia acestor jocuri și situații ipotetice este următoarea. Atît în cazul bunurilor publice cît și în cazurile de negociere între parteneri inegali, raționalitățile individuale pot fi sau chiar tind să fie divergente: varianta cea mai rațională pentru unul nu este cea mai rațională și pentru altul, și nici pentru toți; și, mai ales, varianta cea mai rațională *pentru toți la un loc* nu este și varianta cea mai rațională pentru fiecare separat (optimum-ul general nu este și optim individual, «Binele general» nu coincide cu cel individual). Drept rezultat, *în cazurile în care nu există un arbitru sau un terț care să intervină* (spre binele general, în vederea unei variante optime pentru toți), este rațional pentru fiecare să evite varianta cea mai rațională pentru toți (optimum-ul general) și să urmărească varianta cea mai rațională pentru el însuși (luat singur). Cu cît aleg mai mulți această cale, cu atît lucrurile vor merge mai prost în comunitatea respectivă (amplificarea egoismului duce la rezultate suboptime pentru

toți, numai egoismul unora însoțit de altruismul altora duce la optim, însă la optim doar pentru egoiști).

Întrucît raționalitatea individuală și negocierea nu par suficiente pentru atingerea optimum-ului general, ci duc la rezultate «incorecte» (utile numai unora, nu tuturor), apare de aici un temei pentru intervenția statală în favoarea Binelui general. Pledoariile pentru statul orientat spre *Right* acordă contractului și negocierii (între parteneri liberi) o forță aproape magică: se presupune că prin negocieri și contracte liber consimțite oamenii (și grupurile, și organizațiile) vor putea să-și urmărească nestînjeniți sau să-și asigure (în mod rezonabil, în raport cu posibilitățile) propriul bine – tocmai din acest motiv, intervenția publică orientată spre Bine nu mai pare necesară. Pe această viziune se bazează prescripția minimalistă: guvernarea nu trebuie să intervină în relațiile dintre agenții sociali decît atunci cînd s-au încălcat regulile jocului, iar atunci trebuie să intervină numai pentru aplicarea normelor de drept (pentru a asigura ceea ce este *Right*). Dacă însă concluziile ce se degajă din jocurile amenințării și din problema lui Nash sunt corecte, viziunea respectivă este lacunară și ea induce în eroare. Omițînd să ia în considerare *situațiile de fapt* în care se desfășoară negocieri și se fac contracte, viziunea guvernării orientate spre *Right* neglijează o realitate importantă: aceea că negocierile și contractele conduc la ceea ce este drept (*Right*) numai dacă situațiile în care se desfășoară negocierea și situațiile în care se află semnatarii contractelor sunt ele însele normale și corecte. Cum însă de nenumărate ori oamenii negociază și semnează contracte în condiții defavorabile lor (condiții de penurie gravă, de presiune, de criză etc.), ei sunt siliți să accepte înțelegeri care nu sunt drepte – partenerii lor profită de aceste condiții și extrag mai multe beneficii decît s-ar justifica (și decît ar putea extrage într-o situație normală).

/3. 3. 2. 5. 3/ «**Under duress**»: «Necessitous men are not free men»

În jurisprudența și gîndirea socială anglo-saxonă, s-a recunoscut de mult faptul că încheierea legală a unor negocieri sau a unui contract nu garantează automat corectitudinea negocierilor și a contractului. Chiar dacă nu există nici o ilegalitate în ceea ce privește contractul încheiat, chiar dacă ambele părți l-au semnat în mod *voluntar*, este posibil ca valabilitatea lui să fie contestată dacă se dovedește că una dintre părți s-a aflat într-o «stare de necesitate» iar cealaltă a profitat de ea pentru a obține condiții contractuale excesive (în favoarea sa). În Anglia și SUA, funcționează de peste două secole principiul că, dacă una dintre părțile participante și semnatare (ale contractului) s-a aflat «la ananghie» («in distress») și deci «sub constrîngere» («under duress» - sub constrîngerea exercitată de împrejurări dificile, de condiții de criză), acea parte nu poate fi considerată a fi subscris *liber* la contract, iar contractul nu poate fi considerat corect, just, inatacabil. Încă din 1761, într-o cauză celebră, Lordul Northington a formulat princpiul «necessitous men are not, truly speaking, free men» («oamenii aflați la ananghie nu sunt, strict vorbind, oameni liberi»), ci se află «under duress», adică sub constrîngerea unor împrejurări dificile care le răpesc libertatea. Există o lungă serie de spețe în care acest principiu a fost aplicat și justificat. În speța

Atkinson contra Denby, de exemplu, s-a subliniat că, în cazurile în care una dintre părțile contractante poate dicta, cealaltă nu mai e liberă, ci «under duress»: «cînd o persoană poate dicta iar cealaltă nu are nici o alternativă decît să se supună, este vorba de constrîngere». O vînzare făcută de cineva «in distress», «la ananghie», și în care cumpărătorul a profitat fără scrupule de situația vînzătorului, poate fi anulată de instanța de judecată. Un împrumut solicitat «in distress», și acceptat în condiții oneroase de către împrumutat, deoarece împrumutătorul a profitat de situația acestuia, poate să nu fie recunoscut de instanță (care va impune condiții mai corecte, de exemplu, o dobîndă mai mică). În general, justiția anglo-saxonă refuză să recunoască înțelegerile și contractele «incorecte» rezultate din faptul că cineva a profitat de greutățile și de situația gravă a altcuiva. Este interesant de amintit că există cazuri în care chiar statul poate fi «under duress» din partea unor agenți de pe teritoriul său. Așa de pildă, în celebra speță *United States contra Bethlehem Steel Co* (1941-1942), o firmă de construcții navale a profitat de situația «under duress» în care se aflau SUA, care aveau urgentă nevoie de nave de război, și a obținut un contract cu statul ce poate fi considerat oneros. Statul nu avea nici o alternativă față de aceea de a ceda în fața firmei, deoarece „navele erau necesare, și erau necesare repede, iar Bethlehem devenea necesar pentru a le construi" – astfel, un partener (statul) devenea dependent de altul (firma), și, primul aflîndu-se «under duress», cel de-al doilea a profitat de el. Contractul rezultat nu putea fi deci recunoscut drept corect, căci justiția «refuză să impună un tîrg [bargain] în care una dintre părți a profitat în mod injust de nevoile economice ale celeilalte». Toate cazurile de acest tip sunt tratate în jurisprudența anglo-saxonă ca similare cu cazul în care cineva este pe cale să se înnece iar altcineva profită de situație, cerînd o sumă exorbitantă drept condiție pentru a-l salva. În asemenea cazuri, instanța «nu va tolera doctrina că un salvator poate profita de situație, folosindu-se de calamitatea care l-a lovit pe altul pentru smulge de la el un tîrg avantajos» (*Post contra Jones*; toate datele și citatele de mai sus, din acest paragraf, sunt preluate din discuția speței *United States contra Bethlehem Steel Co.*, de la Curtea Supremă, 315 U. S. 289).

Toată dezbaterea despre «duress» (ca și deciziile evocate mai sus, în speța *West Coast Hotel Company contra Parrish* –1937) arată că o societate ce respectă morala nu va tolera orice negocieri și orice contracte subscrise de ambele părți, chiar dacă ele au fost semnate voluntar: ea nu va accepta negocierile și contractele «under duress» ca fiind juste. De aici decurge un rol important pentru guvernarea orientată spre *Good (Bine)*: acela de a evalua dacă înțelegerile și contractele semnate între membrii societății sunt spre binele tuturor, dacă nu cumva anumite contracte și acorduri au fost obținute «under duress» și deci sunt rezultatul unei nedreptăți (a faptului că unii au profitat de situația grea a altora).

Președintele Franklin Delano Roosevelt a aplicat principiile despre «duress» și în sfera situațiilor sociale globale, susținînd ideea nerecunoașterii situațiilor în care unele grupuri sociale se află «in distress» (la ananghie) și «under duress» (sub constrîngerea nevoilor acute) drept situații sociale juste. Argumentul său era următorul: oamenii aflați «in distress» nu sunt oameni liberi, ci oameni aflați «under duress»; ca

atare, drepturile lor fundamentale, în primul rînd libertatea, nu sunt asigurate; ca atare, statul are datoria de a se ocupa de această situație socială injustă, eliminînd situațiile de «distress» sau «duress» și restabilind astfel libertatea, drepturile, cetățenilor.

> „This Republic had its beginning, and grew to its present strength, under the protection of certain inalienable political rights—among them the right of free speech, free press, free worship, trial by jury, freedom from unreasonable searches and seizures. They were our rights to life and liberty.
>
> As our nation has grown in size and stature, however—as our industrial economy expanded—these political rights proved inadequate to assure us equality in the pursuit of happiness.
>
> We have come to a clear realization of the fact that true individual freedom cannot exist without economic security and independence. «Necessitous men are not free men». People who are hungry and out of a job are the stuff of which dictatorships are made" (Franklin D. Roosevelt *The Economic Bill of Rights*, extras din mesajul său către Congres, la 11 Ianuarie 1944).

Unul dintre argumentele principale ale lui Roosevelt era că oamenii aflați «la ananghie» și deci «sub constrîngere» nu mai sunt atașați democrației, ci devin victimele propagandei totalitare. Chiar așa explica președintele american subordonarea cetățenilor din statele fasciste față de guvernele totalitare ale vremii. Așadar, pentru Roosevelt, asistarea săracilor și șomerilor nu era o chestiune de caritate sau de bune intenții egalitariste, nu era o chestiune de prejudecăți privitoare la «cum trebuie împărțite resursele în societate». Nu un ideal, mai mult sau mai puțin utopic, de dreptate socială abstractă era justificarea apelurilor sale la sprijin pentru persoanele marginalizate. Asistarea grupurilor defavorizate era, dimpotrivă, o chestiune de *Bine public*: ea proteja democrația, libertatea politică și drepturile cetățeanului american. (Pe acest temei s-a fundamentat celebra *Economic Bill of Rights*, din 1944, despre care va fi vorba mai jos, în paragraful dedicat politicilor publice asistențiale).

> „Democracy has disappeared in several other great nations-not because the people of those nations disliked democracy, but because they had grown tired of unemployment and insecurity, of seeing their children hungry while they sat helpless in the face of government confusion and government weakness through lack of leadership in government. Finally, in desperation, they chose to sacrifice liberty in the hope of getting something to eat. We in America know that our own democratic institutions can be preserved and made to work. But in order to preserve them we need to act together, to meet the problems of the Nation boldly, and to prove that the practical operation of democratic government is equal to the task of protecting the security of the people.

Not only our future economic soundness but the very soundness of our democratic institutions depends on the determination of our Government to give employment to idle men. The people of America are in agreement in defending their liberties at any cost, and the first line of that defense lies in the protection of economic security. Your Government, seeking to protect democracy, must prove that Government is stronger than the forces of business depression.

History proves that dictatorships do not grow out of strong and successful governments, but out of weak and helpless ones. If by democratic methods people get a government strong enough to protect them from fear and starvation, their democracy succeeds; but if they do not, they grow impatient. Therefore, the only sure bulwark of continuing liberty is a government strong enough to protect the interests of the people, and a people strong enough and well enough informed to maintain its sovereign control over its government.

We are a rich Nation; we can afford to pay for security and prosperity without having to sacrifice our liberties in the bargain" (F. D. Roosevelt, fragment din cea de-a 50-a *Fireside Chat* – «convorbire la gura sobei» transmisă radiofonic, 14 Aprilie 1938)

/3. 3. 2. 6/ Pluralism şi control reciproc

În favoarea guvernării orientate spre *Good*, se poate aduce şi un argument bazat pe constatarea concentrării spontane a puterii (de diferite tipuri). Adepţii guvernării minimale acordă maximum de încredere mecanismelor spontane de autoreglaj comunitar: pe plan economic, *piaţa liberă*, iar pe plan social-politic, *competiţia politică* şi *echilibrarea reciprocă* între diversele centre de putere:

- cele *politice* şi *sociale*: partidele, organizaţiile, grupurile de interese se controlează, prin competiţia politică, reciproc, iar grupurile de alegători sancţionează partidele care abuzează de putere

- cele *politice* şi cele *juridice*: politicienii sunt supravegheaţi de justiţie, iar justiţia lucrează pe o legislaţie controlată de politicieni

- cele *economice* şi cele *politice*: oamenii de afaceri şi politicienii trebuie să se limiteze şi controleze reciproc, astfel ca nici unii, nici ceilalţi să nu poată dicta societăţii); tot aşa cum puterea economică supraveghează puterea politică, şi cea din urmă trebuie să o supravegheze pe prima; economicul trebuie să preîntîmpine dictatura politică, dar şi politicul trebuie să preîntîmpine dictatura economică; Karl Popper a prezentat exemplar temeiul necesităţii ca politicul să limiteze puterea economică:

„Nimeni nu trebuie să fie la *cheremul* altora, dar toţi trebuie să aibă *dreptul* de a fi ocrotiţi de stat. [. . .] Chiar dacă statul apără pe cetăţenii săi de violenţa fizică [...], el poate zădărnici atingerea scopurilor noastre dacă nu îi apără de abuzul puterii economice. Într-un asemenea stat, cineva care este puternic din punct de vedere economic este încă liber să împileze pe cel economiceşte slab şi să-l lipsească de libertate. În aceste împrejurări, libertatea economică nelimitată se poate autoanula întocmai ca şi libertatea fizică nelimitată, iar puterea economică poate fi aproape la fel de primejdioasă ca şi violenţa fizică; pentru că aceia care posedă un plus de hrană pot să-i silească pe cei înfometaţi la o robie «liber» acceptată. [. . .] Trebuie să construim instituţii sociale, impuse de puterea de stat, pentru ocrotirea celor economiceşte slabi faţă de cei economiceşte puternici. Statul trebuie să vegheze ca nimeni să nu încheie un contract inechitabil de teama inaniţiei sau a ruinei economice. Aceasta, fireşte, înseamnă că principiul non-intervenţiei, al unui sistem economic neîngrădit, trebuie abandonat“ (Popper, [1993], vol. II, p. 138).

- cele *economice* şi *statale* pe de o parte, cele ale *opiniei publice* (mass media, societatea civilă) pe de alta: se afirmă frecvent, de exemplu, că «mass media trebuie să fie cîinele de pază al democraţiei»
- cele ale *producătorilor* şi cele ale *consumatorilor*

În principiu, aceste limitări şi supravegheri reciproce ale diverselor centre de putere ar trebui să asigure spontan Binele public, prevenind şi corectînd devierile create de abuzurile intereselor speciale, egoiste, la adresa intereselor generale, legitime. În practică, însă, în ciuda mecanismelor spontane de control şi limitare reciprocă, se produc *convertiri* ale unui tip de putere în alte tipuri de putere (vezi, în acest sens, teoria lui Michael Walzer, în capitolul 2 al acestei cărţi) şi *concentrări excesive* de putere de diverse tipuri. În mod frecvent, diversele tipuri de putere se asociază sau se «aliază», deoarece elitele ce exercită aceste tipuri de putere au mai mult de cîştigat din susţinerea reciprocă decît pot cîştiga din apărarea intereselor public. Chiar şi presa, considerată frecvent drept «cîine de pază» al intereselor legitime şi drept exponentă a Binelui public, glisează adesea spre elitele politice, susţinîndu-le în loc de a le supraveghea. Iată un exemplu de actualitate:

Presa americană realizează erorile făcute de administraţia Bush cu privire la Irak, dar nu îşi abandonează dependenţa de administraţia de la Washington, observă T. Dévry într-un articol recent. De ce? Pentru că

„A face parte din micul cerc al elitelor a devenit mai important decît a ajuta publicul să înţeleagă evenimentele“ (Thomas Dévry [2007], p. 11)

Funcţionarea spontană a mecanismelor de control şi supraveghere conduce uneori la *asocierea elitelor pentru conlucrarea intereselor speciale* (în dauna cetăţeanului), şi nu la controlul reciproc al acestora (în interes general); ea nu reuşeşte deci să garanteze urmărirea intereselor generale şi prevenirea primatului intereselor

înguste, de grup. Drept rezultat, Binele public nu este asigurat automat de aceste mecanisme, şi este necesar ca guvernarea – în măsura în care îşi îndeplineşte rolul de reprezentantă a intereselor publice – să urmărească permanent reinstaurarea acestuia ca obiectiv regulativ principal. Evident, guvernarea însăşi poate devia de la acest obiectiv (deci ea însăşi trebuie supusă controlului), dar retragerea ei din sfera acţiunii publice de urmărire a Binelui general nu poate decît să faciliteze succesul intereselor speciale din diverse domenii (domeniul economic, domeniul mass media) de a se impune în dauna intereselor publice.

/3. 3. 2. 7/ Binele public şi democraţia

Un argument important în favoarea înrolării guvernării în acţiunea de căutare şi promovare a Binelui public este acela că sarcina acesteia este de a reprezenta opţiunile cetăţenilor, or cetăţenii (în marea majoritate) aşteaptă de la stat această înrolare. Cum statul a practicat mereu intervenţia «în vederea Binelui public», oamenii îi recunosc şi pretind să continue acest efort: „Un secol şi mai bine de intervenţionism a generat nevoi şi aşteptări care trebuie să fie onorate. . . “ (Gray, [1998], p. 69). Chiar şi autori care nu îşi fac nici o iluzie cu privire la dificultăţile intervenţiei statale pentru asigurarea Binelui public (pentru bunăstare), aşa cum este Norman Barry, admit că vechea tradiţie a intervenţiei nu poate fi pur şi simplu eradicată, deoarece ea răspunde preferinţelor personale exprimate de majoritatea alegătorilor iar guvernarea are datoria să respecte aceste preferinţe.

> „status quo-ul social ridică o problemă practic de nerezolvat pentru orice teorie socială subiectivist-liberală, pentru că el încorporează deja drepturi şi aşteptări legitime. Suspendarea asistenţei nu ar fi numai imorală din perspectiva filosofiei convenţionale a bunăstării, dar ar fi condamnată şi de utilitarismul liberal, care interzice o astfel de ignorare a preferinţelor personale“ (Norman Barry, [1998], pp. 161-162).

Dacă, în conformitate cu principiile democraţiei, «interesele tuturor trebuie să conteze în mod egal», atunci interesele unor mari categorii de cetăţeni (ale majorităţii, de regulă) nu pot fi ignorate: cererea publică de intervenţie statală în favoarea Binelui public trebuie satisfăcută de către orice guvernare democratică.

În contrast cu adversarii politicilor asistenţiale (în marea lor majoritate liberali radicali şi libertarieni), creştin-democraţii, social-democraţii, comunitarienii şi anumite categorii de conservatori – care susţin funcţia asistenţială a statului şi apără interesele grupurilor defavorizate – şi chiar unele categorii de reprezentanţi ai pragmatismului politic – care cred că statul trebuie să creeze un *modus vivendi* (un mod de convieţuire acceptabil) – susţin că statul nu poate să nu ia şi măsuri 'materiale' (reguli ce urmăresc un scop particular determinat, vizînd anumite grupuri de oameni), să stabilească şi să satisfacă interese publice prioritare. În acest sens, secolul XX a adus cu el aspiraţia către satisfacerea unor *drepturi pozitive* ale omului (pe lîngă cele negative, recunoscute

şi de adversarii politicilor asistenţiale). Formularea clasică a acestor drepturi a fost dată de F. D. Roosevelt, în 1944, în ceea ce s-a numit «carta economică a drepturilor» (*The Economic Bill of Rights*):

> „We have come to a clear realization of the fact that true individual freedom cannot exist without economic security and independence. "Necessitous men are not free men." People who are hungry and out of a job are the stuff of which dictatorships are made.
>
> In our day these economic truths have become accepted as self-evident. We have accepted, so to speak, a second Bill of Rights under which a new basis of security and prosperity can be established for all—regardless of station, race, or creed. Among these are:
>
> The right to a useful and remunerative job in the industries or shops or farms or mines of the nation;
>
> The right to earn enough to provide adequate food and clothing and recreation;
>
> The right of every farmer to raise and sell his products at a return which will give him and his family a decent living;
>
> The right of every businessman, large and small, to trade in an atmosphere of freedom from unfair competition and domination by monopolies at home or abroad;
>
> The right of every family to a decent home;
>
> The right to adequate medical care and the opportunity to achieve and enjoy good health;
>
> The right to adequate protection from the economic fears of old age, sickness, accident, and unemployment;
>
> The right to a good education.
>
> All of these rights spell security. And after this war is won we must be prepared to move forward, in the implementation of these rights, to new goals of human happiness and well-being.
>
> America's own rightful place in the world depends in large part upon how fully these and similar rights have been carried into practice for our citizens" (Roosevelt, extras din *The Economic Bill of Rights*, mesaj către Congres, 11 ianuarie 1944)

3.3.2.8/ Logica acțiunii raționale

Un argument în favoarea orientării guvernării către *Good* este sugerat de rezultatele logicii acțiunii raționale şi ale acțiunii colective.

În mod obişnuit, se presupune că societatea s-ar putea dispensa de acțiunile guvernării menite să asigure Binele public pentru că membrii acelei societăți pot ei inşişi să acționeze pentru asigurarea Binelui general. Mai ales gîndirea liberal-individualistă tinde să raționeze aşa: «dacă Binele public există realmente, atunci cetățenii îl vor recunoaşte şi vor acționa ei înşişi pentru a-l atinge; dacă el nu există sau nu este recunoscut ca atare de către cetățeni, nu are sens ca guvernarea să îl realizeze prin acțiunile ei, deoarece aceasta ar însemna că ea impune oamenilor, în ciuda voinței lor, ideea ei de Bine».

Acest tip de raționament este însă simplist şi eronat. Cercetările de logica acțiunii colective (inițiate de Mancur Olson) au arătat că există numeroase cazuri în care deşi Binele public există (iar raționalitatea colectivă îl recunoaşte ca atare), indivizii preferă să raționeze conform unei raționalități individualiste şi să nu acționeze pentru atingerea lui. Motivul este foarte simplu: acțiunile pentru realizarea Binelui public implică anumite costuri iar persoanele, care recunosc acel bine ca atare, nu doresc să participe la achitarea costurilor şi, în multe cazuri, nici nu au motive (individuale specifice) să participe, deoarece costurile pot fi plătite de alții. În plus, influența participării lor asupra rezultatului final este redusă (cu cît grupul este mai mare, cu atît ea tinde să devină neglijabilă), iar stimulentele personale (distincte de cele colective, tip bun public) sunt inexistente. În aceste condiții, participarea individuală nu mai are sens, iar grupurile mari, care ar ar trebui să acționeze pe baza acestei participări, nu se mai mobilizează.

> „Dar *nu este*, de fapt, adevărat că ideea conform căreia grupurile vor acționa în propriul lor interes decurge logic din premisa existenței comportamentului rațional şi orientat spre propriul interes. Din aceea că toți indivizii ce aparțin unui grup ar avea de cîştigat de pe urma realizării obiectivului lor de grup, nu decurge că ei vor acționa pentru realizarea acelui obiectiv, nici măcar dacă ei sunt toți raționali şi orientați spre propriul lor interes. Într-adevăr, cu excepția cazului în care numărul indivizilor dintr-un grup este mic, sau cu excepția cazului în care există constrîngeri ori alte mijloace speciale de a-i face să acționeze în vederea interesului lor comun, *indivizii raționali, orientați spre propriul lor interes, nu vor acționa în vederea atingerii intereselor lor de grup sau comune*“ (Olson, [1971], p. 1-2).

Explicația fenomenului este destul de simplă.

- cînd vorbim de interese de grup, nu trebuie să uităm că *totdeauna* oamenii au, pe lîngă interesele de grup, şi interese proprii, individuale; acestea din urmă pot să nu coincidă cu primele, şi pot avea prioritate în fața lor

- apoi, se pune problema costurilor: persoanele pot dori anumite lucruri (Bine colectiv), dar să nu fie dispuse a plăti costurile care le-ar reveni în cazul acțiunii colective; ele pot dori să acționeze numai dacă primesc anumite stimulente speciale, mai mari decît cele ce decurg din Binele comun
- în fine, persoanele pot evita să acționeze pe baza raționamentului blatistului (vezi /3.3.2.4.3/).

Plecînd de la analizele unor situații de tipul celei descrise în paradoxul blatistului (vezi /3. 3. 2. 4. 3/), cercetarea acțiunii raționale a evidențiat faptul că în numeroase cazuri cetățeanul nu are *personal* de cîștigat, ci de pierdut, dacă se alătură celorlalți participanți la o acțiune colectivă orientată spre *Good* (bine public).
Sub aspect politic, avem:

- exemplul (ne)participării la o acțiune revoluționară (ca aceea din România, în1989, spre exemplu, la care cei mai mulți români s-au raportat ca «blatiști»: neparticipînd direct, nu au plătit costurile, dar au beneficiat de bunul public obținut în final).

- exemplul (ne)participării la vot (dacă formațiunea preferată cîștigă, oricum blatistul va beneficia de acest cîștig sub aspectul bunurilor publice oferite de guvernarea acelei formațiuni; dacă formațiunea pierde, oricum nu ar fi cîștigat nimic din participarea la vot; evident, dacă toți votanții judecă așa, eșecul formațiunii preferate este asigurat)

În general, a arătat Olson, grupurile mici sunt mai coezive și mai susceptibile de a se mobiliza colectiv pentru Binele (lor) comun, pentru că

- în cazul lor participarea sau neparticiparea fiecărui membru se vede (și deci sustragerea de la acțiunea comună poate fi sancționată de grup, mărind costurile neparticipării);
- participarea sau neparticiparea contează semnificativ de mult sau foarte mult;
- iar beneficiile se împart la mai puțini (grupul fiind mic, pot reveni proporții mai mari din beneficiu fiecăruia).

Spre exemplu, grupurile de interese speciale sunt în genere coezive, pentru cele trei motivele enumerate mai sus și pentru că, prin influența lor, pot obține rezultate foarte pozitive (pentru ele!).
În schimb, cu cît grupul este mai numeros, aceste motive de a participa se diminuează iar persoanele au tot mai multe temeiuri pentru a acționa ca «blatiști», adică de a parazita pe acțiunile altora.

Pentru a explica raționamentul făcut de blatist, Gordon Tullock propune ecuația:

$$R=PB+D-C$$

unde:

R este reacția participantului potențial
B este beneficiul tip bun public al actului colectiv
P este probabilitatea ca participarea individului să aducă succesul actului
C este costul personal al participării
D este cîștigul personal al participării

Cum **P** este infim, **PB** iese din ecuație și rămîn în joc doar considerente 'raționale' personale (plus eventual elemente 'iraționale', cum ar fi, în cazul unei revoluții, ura contra puterii, furia, etc.) Iată explicația *pasivității raționale*.

Problema care se pune este, desigur, următoarea: dar dacă toți ar raționa la fel? dacă toți oamenii ar face același calcul, din care rezultă că participarea nu este rentabilă? Iar cei ce nu-l fac acționează oare irațional?

Apare aici problema extremismului politic sau a fanatismului politic (poziții care nu se axează pe calcul rațional): tocmai pentru că extremiștii și fanaticii nu fac calcule raționale ci acționează orbește (motivați de ura împotriva celor pe care îi consideră 'dușmani'), participarea lor este necondiționată, intensă și deci periculoasă, în timp ce participarea cetățeanului moderat este condiționată, adesea mai puțin intensă și deci mai puțin eficientă. Iată explicația unei «superiorități» (nu morale, ci de ordin organizatoric) a extremiștilor față de oamenii raționali.

Alte exemple similare, în care raționalitatea strict individuală ne recomandă să fim blatiști, sunt: rezistența la corupție; rezistența la colaborarea cu inamicul (devenit ocupant); rezistența la dictatură și refuzul de a ocupa poziții de conducere în sistemul dictatorial; participarea la mecanismele democratice (vot).

Cazul participării la alegeri este deosebit de clar: **PB** fiind minimă, rămîn considerațiile personale; or, **D** fiind de regulă și el mic, **C** fiind ceva mai mare, rezultă neparticiparea. Dar aici este vital ca oamenii să înțeleagă și interesul public.

Rolul factorilor 'culturali' sau 'morali' (valori, opțiuni, preferințe, principii, idealuri) poate fi însă și el semnificativ. De asemenea, rolul factorilor 'iraționali' (ură, furie, disperare, teamă, revoltă, exasperare).

Decizia de participare sau neparticipare la o acțiune colectivă poate fi descrisă formal și cu ajutorul unei inecuații propuse de J. M. Hansen, în articolul *The Political Economy of Group Membership*, publicat în revista *American Political Science Review*, vol. 79, no. 1, 1985, pp. 79-96 (*apud* Dunleavy [1991], p. 33):

Gj este câștigul obținut de persoana j în cazul că grupul obține beneficiile colective vizate
Pj este probabilitatea ca decizia individuală a lui j de a participa să determine

obținerea beneficiilor urmărite

Ij este beneficiul personal al lui j, obținut din apartenența la grupul respectiv

Cj este costul participării

Rj este beneficiul optim pe care persoana j îl poate obține dacă își cheltuiește altfel resursele (de timp, energie, bani) decât pentru a participa la acțiunea colectivă respectivă.

Persoana j va participa la acțiunea colectivă dacă şi numai dacă

$$(Gj * Pj) + Ij - Cj > Rj$$

Dacă persoana nu are nici o alternativă la folosirea resurselor sale (decât aceea de a participa la acțiunea comună), formula se modifică puțin şi devine

$$(Gj * P/N) + Ij > Cj$$

unde P este probabilitatea ca grupul să-şi atingă scopurile iar N este apartenența potențială a lui j.

Toate aceste analize şi formule arată că, date fiind concluziile raționalității egoiste (strict individuale), în numeroase cazuri comunitatea nu se poate baza, pentru urmărirea Binelui public, pe participarea persoanelor (care au motive foarte bune să acționeze ca blatişti). Prin urmare, intervenția guvernării în favoarea Binelui public devine indispensabilă (vezi şi /3. 3. 2. 9. 2/, citatul din Gerald Dworkin şi concluziile sale).

/3. 3. 2. 9/ Problema paternalismului

Una dintre obiecțiile centrale aduse de adepții guvernării minimale împotriva statului orientat spre *Good* este aceea că orice guvernare ce urmăreşte Binele ajunge, mai devreme sau mai tîrziu, să impună valorile sale unor grupuri şi persoane care nu le împărtăşesc (vezi, de exemplu, Hayek, [1993], pp. 109, 127-131, 177); astfel, în mod paradoxal, aspirația la un Bine general conduce de fapt la *răul* multor oameni ce nu împărtăşesc ideile de bine impuse de guvernare şi nu vor să li se facă «bine» cu forța ş. a. m. d. Ajungem astfel la problema paternalismului. Raționamentul este simplu:

- în societate nu există un consens general asupra valorilor, idealurilor, metodelor etc.
- în absența consensului, guvernarea orientată spre *Bine* ajunge să impună un anumit ideal cetățenilor, pentru a se putea exercita
- acestora, pasămite, li se face bine cu forța, ceea ce conduce la paternalism
- paternalismul înseamnă anularea independenței şi autonomiei persoanelor, reducerea lor la statutul deplorabil de «copii» ai autorității

Paternalismul este un pericol real la adresa libertății și autonomiei umane, iar pericolele sale au fost de mult timp sesizate (vezi, de exemplu, Mill [2005]). Este, de asemenea, perfect adevărat că o serie de regimuri odioase (de exemplu, regimul comunist) a recurs la paternalism pentru a controla conștiințele și conduitele umane.

Se pune însă întrebarea dacă este adevărată teza că guvernarea orientată spre *Good* eșuează inevitabil în paternalism, așa cum pretind adepții statului minimal. Există o serie de argumente interesante împotriva acestei teze.

/3. 3. 2. 9. 1/ (a) *argumentul conservator* (Devlin). Lordul Devlin pornește de la premisa că nici o societate nu poate exista fără o structură morală comună:

> „O societate de orice fel se constituie în virtutea unei comunități de idei, nu numai de idei politice, ci și de idei privind felul în care membrii săi ar trebui să se comporte și să-și conducă viețile, acestea din urmă constituind morala respectivei societăți. Orice societate are o structură morală ca și o structură politică [. . .] Dacă bărbații și femeile încearcă să creeze o societate în care nu există vreun acord fundamental privind binele și răul, aceștia vor da greș; dacă, avînd în prealabil un acord comun la bază, respectivul acord dispare, societatea se va dezintegra. Aceasta deoarece societatea nu este ceva ce este ținut laolaltă în mod fizic, ci este ținută de legăturile invizibile ale unei concepții comune" (Devlin, [1965]).[i]

Dacă orice societate are o structură morală subiacentă și se bazează pe un anumit acord comun, înseamnă că în cadrul ei trebuie să existe o serie de elemente morale (principii, standarde) care sunt proprii întregii societăți, sunt recunoscute în ea și o protejează. Aceste standarde sau principii nu sunt «impuse din afară» oamenilor, ci, într-un anumit sens, îi reprezintă pe ei înșiși. Ele trebuie impuse, iar încălcarea lor sancționată, nu numai dacă, și cînd, cineva se plînge de efectele suferite ca urmare a încălcării lor, ci totdeauna: căci sfidarea acestor elemente lezează societatea însăși, nu numai (sau neapărat) o anumită persoană:

> „există anumite standarde de comportament sau principii morale pe care societatea cere să le respectăm; iar încălcarea acestora este o ofensă adusă nu numai persoanei prejudiciate, ci societății ca întreg" (Devlin, [1965]).

Ca atare, societatea este îndreptățită să impună aceste standarde, fără a consulta pe cetățeni sau a aștepta acordul lor. De exemplu, spune Devlin, incestul, poligamia sau prostituția pot fi sancționate (iar interzicerea practicării lor impusă) fără a verifica dacă au produs cuiva daune și fără a cere acordul diverselor persoane.

Devlin nu ar vedea în impunerea unor norme morale ce fac parte din «structura morală» a societății și din «acordul fundamental» un act paternalist; el nu ar interpreta impunerea binelui (reprezentat de interzicerea practicilor incestului, poligamiei sau

prostituției) ca pe o mostră de paternalism. Conform viziunii lui, dacă aici binele este impus unor persoane, aceasta nu înseamnă că aceste persoane ar fi fost private de autonomie şi libertate, că voința şi conştiința lor ar fi fost «siluite» prin imprimarea «din afară» a unor standarde morale «străine». Dimpotrivă, binele ce li se impune este binele care le este propriu, binele care provine din propria lor cultură morală, deoarece aparține structurii morale a societății căreia ele îi aparțin. Este, s-ar putea spune, ca şi cînd am aminti cuiva ceva ce a uitat: actul reamintirii nu este o «impunere» a ceva străin din afară, ci doar o resuscitare a ceea ce exista de mult în conştiința persoanei însăşi. Aşadar, aici nu poate fi vorba de paternalism.

/3. 3. 2. 9. 2/ (b) *argumentul erorii şi al slăbiciunii* (Gerald Dworkin). Într-un articol devenit clasic, Gerald Dworkin argumentează că există situații cînd unei persoane îi poate fi impus un anumit bine autentic, şi aceasta nu în virtutea unui paternalism brutal, abuziv, condamnabil, ci în virtutea necesității de a-l ajuta să-şi atingă propriile scopuri.

Pentru a înțelege aceste situații, putem porni de la cazul slăbiciunii voinței: cineva poate dori să reziste unei tentații (a fuma, a consuma droguri, a a bea alcool etc.) şi, fiind conştient că s-ar putea să nu aibă forța necesară, poate ruga pe cei apropiați să îl ajute, oprindu-l (cu forța) să cedeze acestei tentații chiar dacă, la un moment dat, el ar dori foarte mult să o facă. Cu alte cuvinte, cel în cauză caută ca, prin ajutorul altora care l-ar împiedica la nevoie cu forța, să se asigure împotriva propriei slăbiciuni ([1986], p. 272). Nu se poate pretinde, crede Dworkin, că aici am avea de-a face cu paternalism: persoanei în cauză nu i se impune ceva străin, adus din afara sa, ci el este ajutat să facă chiar ceea ce vrea să facă (în ciuda unor tentații deviante). Un asemenea bine poate fi impus, fără a fi vorba de un paternalism malign.

Un alt caz similar este cel al erorii de judecată: cine crede că nu poate depăşi o anumită criză şi plănuieşte să se sinucidă, sau cine crede greşit că fumatul nu-i dăunează ori că riscul de a nu purta centura de siguranță (în automobil) este foarte mic, poate comite o eroare gravă de apreciere sau de judecată, eventual chiar o eroare fatală. Ca atare, dacă cineva îi impune binele cu forța (adică îl opreşte de la sinucidere, sau îl opreşte de la fumat ori îi impune să poarte centura de siguranță) nu este vorba de paternalism (în sensul negativ) ci de o acțiune care merge în direcția adevăratelor scopuri şi interese ale persoanei în cauză. Aici nu e vorba de bunuri sau valori «străine» impuse împotriva voinței persoanei (care le respinge) ci de o constrîngere benefică, aptă să o ajute să-şi atingă scopurile proprii (Dworkin, [1986], p. 273). Ulterior, chiar persoana în cauză va recunoaşte acest lucru şi va fi recunoascătoare pentru ajutorul acordat. Persoanele ce doresc să economisească bani, dar nu au tăria să o facă (cedînd mereu tentației de a cheltui) sau care doresc să studieze, dar cedează tentațiilor de a-şi consuma timpul altfel, vor fi în final recunoscătoare pentru constrîngerile care le-au ajutat să îşi atingă scopurile.

Un alt caz interesant, de acelaşi tip, este cel prilejuit de situații de tipul celei din paradoxul blatistului (vezi mai sus, /3. 3. 2. 4. 3/ şi /3. 3. 2. 8/). Este vorba de

„restricții care sunt în interesul unei clase de persoane luate colectiv dar care

sunt de aşa natură încît interesele imediate ale fiecărui individ sunt promovate prin aceea că el violează regula atunci cînd alții o respectă. În asemenea cazuri indivizii implicați pot avea nevoie de constrîngere pentru a pune în practică judecata lor colectivă privind propriul lor interes, constrîngere garantînd fiecăruia că ceilalți vor respecta regula“ (Gerald Dworkin, [1986], p. 268).

În asemenea cazuri, constrîngerile îl ajută de fapt pe cel în cauză să pună în practică ceea ce doreşte, să obțină beneficiul vizat (şi care s-ar evapora dacă toți cei implicați ar încălca regula de dragul maximum-ului de avantaj strict personal). Aşadar, aici nu e vorba de paternalism, deşi este vorba de o constrîngere.

Dworkin conchide că pot exista situații în care „oamenii raționali ar accepta să acorde puterii legislative a societății dreptul de a impune restricții“ chiar şi asupra conduitei individului care îl priveşte pe el însuşi ([1986], p. 274).

Transferînd această concluzie asupra problemei guvernării orientate spre *Good*, ajungem la consecința că pot exista situații în care impunerea de către stat a unor forme de bine individului nu constituie exemple negative de paternalism, ci exemple pozitive de ajutor util (şi eventual dorit chiar de acesta), în virtutea intereselor lui pe termen lung.

Evident, date fiind „resursele de ignoranță, rea voință şi prostie“ (Dworkin) ale legislatorilor, există riscuri foarte mari ca guvernarea să abuzeze de o eventuală autorizare a sa de a impune constrîngeri oamenilor spre binele lor. De aceea, Dworkin caută să condiționeze cît mai strict şi să reducă la minim o asemenea autorizare. Condițiile ar fi:

- deciziile şi acțiunile individuale pe care guvernarea urmăreşte să le evite prin constrîngeri impuse persoanelor trebuie să fie de mare anvergură, potențial periculoase şi ireversibile
- evitarea (prin constrîngere) a acestora să fie de natură a amplifica capacitatea individului de a examina rațional şi duce la capăt propriile lui decizii, proiecte de viață etc.
- guvernarea trebuie să demonstreze că ceea ce vrea să evite prin constrîngeri este bine definit, realmente foarte dăunător individului şi foarte probabil să se întîmple, iar efectele pozitive aşteptate ca urmare a constrîngerii sunt şi ele bine definite, importante şi foarte probabile
- constrîngerea să fie aplicată de guvernare numai dacă nu există altă variantă de atingere a aceluiaşi scop; cînd ea există, chiar dacă este costisitoare, greoaie etc. trebuie preferată constrîngerii ([1986], pp. 272-274).

Reflecțiile lui Dworkin şi argumentele în favoarea unei guvernări orientate spre *Good* care se pot conecta cu aceste reflecții pot fi înțelese mai bine dacă sesizăm că:

- guvernările premoderne se orientau spre un anumit *Bine* şi se simțeau

îndreptățite să îl impună, deoarece erau paternaliste (tratau persoanele ca neîndreptățite la autonomie deplină)

- modernitatea a salutat guvernările minimale (orientate spre *Right*) tocmai pentru că tratau persoanele ca fiind *îndreptățite* la o autonomie deplină (Kant: «ieşirea omului din starea de minorat»)
- dar faptul că persoanele sunt *îndreptățite* la deplina autonomie nu înseamnă că ele şi reuşesc să o exercite; uneori ele nu reuşesc să-şi exercite autonomia – dintr-o slăbiciune a voinței, din erori de apreciere, din cauză că cedează unor tentații momentane sau din cauză că se sustrag binelui colectiv recunoscut de dragul unui optim (potențial) strict personal (aşa cum se întîmplă în cazul blatistului)
- în aceste cazuri de autonomie ratată sau contraproductivă, guvernarea poate avea îndreptățirea de a constrînge persoanele spre propriul lor bine.

/3.3.3/ Contradicția Right-Good: dileme ale politicii publice

Care sunt limitele legitime ale intervenției de stat, ale politicilor publice? Legalitatea (idealul de *Right*) are totdeauna prioritate față de Binele public sau nu? Trebuie ca statul să respecte cu scrupulozitate propriile legi, sau, în cazuri speciale, el poate interveni şi în forme extralegale, în vederea realizării binelui public sau a impunerii unor principii morale? Trebuie ca statul să respecte la modul absolut drepturile şi libertățile tuturor cetățenilor săi, sau, în situații speciale, el poate încălca anumite drepturi (ale unora) în vederea binelui public sau al drepturilor altora?

Cîteva analize de caz pot să evidențieze dificultățile morale cu care se confruntă acțiunea politică, în măsura în care îşi asumă atît principiile statului de drept («supremația dreptului»), cît şi idealul de a servi *Binele public.*

/3. 3. 3. 1/ *Cazul I: «Drepturile... membrilor bandei»*

Locuitorii unui cartier din Los Angeles s-au confruntat mulți ani cu probleme insolubile create de o bandă de tineri care îşi făcuseră sediul în cartier, creînd o situație insuportabilă prin fapte care, luate fiecare în parte, erau relativ minore: gălăgie exagerată, murdărirea permanentă a spațiului public, inclusiv folosirea sa drept WC în aer liber, spargeri de geamuri, gesturi indecente şi atitudini ofensive, de intimidare, față de trecători, cerşetorie insistentă şi agresivă, bătăi între membrii bandei, consum de droguri etc. Justiția nu putea interveni eficient, date fiind multitudinea de mici contravenții şi infracțiuni, lipsa de gravitate a fiecărei fapte în parte, dificultatea de a identifica vinovatul în fiecare caz, absența dovezilor etc. Chiar dacă se reuşea uneori acordarea de penalizări or chiar de mici condamnări, inclusiv repetate, acestea erau mărunte

(amenzi, închisoare de scurtă durată, etc.) iar vinovații reveneau cu noi acte indezirabile. Mijloacele de supraveghere video permanentă nu erau, în vremea respectivă, disponibile, iar supravegherea cu personal specializat era prohibitivă prin costurile ridicate. Autoritățile locale au decis să rezolve problema prin emiterea unui ordin de interdicție, care oprea accesul membrilor bandei în zona respectivă. Rezultatul a fost pozitiv şi spectaculos, numărul de plîngeri ale locuitorilor şi trecătorilor a scăzut masiv, zona a fost igienizată, problemele au dispărut în linii mari. A intervenit însă ACLU – *the American Civil Liberties Union* (celebra asociație americană pentru libertăți civice), care a acționat în justiție autoritățile locale pentru încălcarea drepturilor omului: membrii bandei, ca cetățeni americani, aveau dreptul constituțional de a circula liber în orice zonă a țării, deci şi în cartierul respectiv. Interdicția a fost anulată, ca neconstituțională, iar problemele existente inițial au reapărut. (Roger L. Conner *A Gangsta's Rights Drepturile gangsterului*, în Etzioni [1998])

Politica publică de interzicere a accesului unor persoane în zona problematică inițiată de autoritățile locale era, desigur, bine intenționată, în sensul că urmărea respectarea unor norme morale (decență, respect etc) şi anumite interese legitime, pe scurt binele public. În acelaşi timp, ea reprezenta o restrîngere a drepturilor civice ale unor persoane (membrii bandei) fără bază juridică (fără o condamnare formală). Este însă admisibilă o atare politică publică? Pot fi drepturile unor persoane limitate în interesul public (sau în ceea ce se consideră a fi interes public la momentul respectiv), fără suport juridic? Răspunsul nu este uşor de dat. Pe de o parte, utilitatea interdicției pare evidentă; pe de alta, împuternicirea autorităților să restricționeze exercitarea unor drepturi constituționale fără un temei legal complet, pe baza unor simple aprecieri de oportunitate, constituia un precedent alarmant: ce garanție ar fi putut exista că autoritățile locale, odată obişnuite să restricționeze ocazional exercitarea unor drepturi, nu ar fi ajuns să comită abuzuri, emițînd ulterior diverse alte restricții total nejustificate? Conform viziunii legaliste, procedura era inacceptabilă, abuzivă şi generatoare a unui precedent periculos; conform acestora, banda trebuia descurajată sau oprită nu printr-o decizie politică (de interzicere a accesului), ci prin condamnări individuale pentru fapte precise comise de membrii ei. Însă aceste condamnări nu fuseseră eficiente, şi nici în viitor nu puteau fi: lipsea atît baza legală pentru sentințe eficace, cît şi posibilitatea colectării unui număr suficient de probe. De multe ori, martorii faptelor în cauză erau ei înşişi descurajați să depună mărturie de teama unor represalii ulterioare din partea membrilor bandei. În plus, costurile procedurilor juridice respective (în bani şi timp cheltuit) erau prohibitive pentru mulți dintre cei vătămați (mai ales din perspectiva condamnărilor minore, singurele la care se putea ajunge pe baza faptelor în cauză). Conform viziunii Binelui public, de vreme ce poliția şi justiția nu puteau rezolva problema, era normal să se recurgă la interdicții, deoarece ele asigurau binele comunitar dorit.

Aici devine evident un contrast între cerințele comunitare şi cele individuale. Binele comunitar cerea aplicarea interdicțiilor; pe plan individual, însă, restrîngerea drepturilor cuiva fără un proces juridic complet (fără «due process», cum se spune în dreptul anglo-saxon) era un abuz evident; Binele individual excludea aplicarea

interdicțiilor. Persoana supusă acestora putea replica: «nu-mi pasă de statistica pe care o evoci și care arată că interdicțiile conduc la scăderea infracționalității; mie personal aceste interdicții îmi lezează drepturile, fără niciun temei legal, așadar eu sunt nedreptățit».

Dintr-o perspectivă utilitaristă globală, politica de interzicere a accesului poate apărea drept morală și justă: efectele ei fiind pozitive, se poate susține că ea a amplificat binele general și a diminuat suferința cetățenilor. Din perspectiva unei etici deontologiste și individualiste, însă, politica respectivă nu se susține, deoarece ea vine în contradicție cu datoria strictă de respectare a drepturilor fiecărui om (ce nu a fost deposedat de ele prin sentință judecătorească). Ambele puncte de vedere pot fi adoptate și argumentate. Dar poziția trebuie să rămînă coerentă, și nu arbitrară. Invocînd diverse excepții sau creînd direct starea de excepție (cazul deținuților de la Guantanamo, instalați în această tabără deoarece ea nu se află pe teritoriul SUA, fiind deci exceptată de la jurisdicția legilor americane).

Din păcate, de foarte multe ori se adoptă o poziție arbitrară, de tip «decizionist», constînd în aplicarea principiilor deontologiste și legaliste în anumite situații (cînd decidentul politic o dorește) și aplicarea principiilor opuse, de tip utilitarist, în alte situații (din nou conform dorințelor sau intereselor decidentului politic). Pe scurt, *decidentul politic jonglează cu deontologismul și utilitarismul, cu «sanctitatea drepturilor omului» și cu «prioritatea Binelui public» după cum vrea în momentul respectiv, după cum cer interesele sale imediate.*

/3. 3. 3. 2/ *Cazul II: posesia privată a armelor de foc*

În SUA există o veche dispută politică și morală privitoare la libertatea acordată cetățenilor de a obține și deține arme de foc de uz personal (pistoale, arme de vînătoare). Apărătorii acestei libertăți susțin că deținerea armelor este o parte a dreptului fiecărei persoane la viață și integritate fizică: avînd o armă de foc, fiecare se poate apăra de atacul unui răufăcător. Arma în sine nu este un lucru rău («guns don't kill; murderers kill with guns», așa sună un faimos slogan liniștitor al producătorilor de arme și al celebrei *Rifle Association*, o organizație menită să apere dreptul de a deține arme de foc); simpla deținere a armei nu este nici ea ceva rău (dacă arma nu este păstrată în scopuri criminale); rea și condamnabilă este numai folosirea ilegală a armei, pentru amenințare, jaf sau crimă. De ce, atunci, să fie interzisă posesia armelor de foc?

Adversarii libertății respective atrag însă atenția că toate statisticile dovedesc faptul că posesia armelor de foc de către populație mărește numărul de infracțiuni cu mînă armată, amplificînd și infracționalitatea în genere, și numărul de crime la mia de locuitori. Există o clară corelație statistică între răspîndirea armelor de foc și criminalitate, ceea ce arată că, în loc de a diminua riscurile și a mări securitatea personală, armele de foc deținute de populație măresc riscurile și diminuează securitatea individuală. În aceste condiții, s-ar părea că interesul public cere interzicerea armelor de foc: Binele public presupune reducerea numărului de arme și

de posesori ai lor, căci criminalitatea globală scade odată cu această reducere.

La aceste argumente, apărătorii armelor de foc replică evocînd următorul contraargument: dreptul la autoapărare este un drept fundamental al omului (decurgînd din dreptul la viață); cetățeanul poate renunța la acest drept, sau poate accepta limitarea mijloacelor de exercitare a lui (prin restricționarea posesiei de arme) numai dacă autoritățile îi pot garanta securitatea. Dar este evident că autoritățile nu pot garanta securitatea personală a fiecărui cetățean. În acest caz, limitarea dreptului la autoapărare este un abuz. Dacă statul nu-ți poata garanta securitatea, cum poate avea el dreptul să-ți interzică armele de autoapărare? Infractorii își procură oricum arme de foc, deoarece ei nu se lasă intimidați de lege; dacă cetățenii cinstiți nu sunt însă autorizați de lege să posede și ei arme, iar autoritățile nu le pot garanta securitatea, situația finală este că legea îl face mai vulnerabil pe cetățean, în loc de a-l apăra. Lucrurile stau ca și cum statul i-ar spune individului: «eu nu îți pot promite că, la nevoie, voi fi la fața locului pentru a te apăra; dar nici nu accept să te aperi singur (cu o armă de foc); nu-ți rămîne decît să aștepți și să speri că, în caz de urgență, poliția va sosi la timp și te va proteja; dacă însă nu se va reuși acest lucru, n-avem ce să-ți facem». Evident, lucrurile nu sunt în regulă cu acest tip de atitudine. Nu este corect, nu este moral, ca statul să îți diminueze capacitatea de autoapărare (prin interdicții) în condițiile în care el nu îți poate asigura o protecție rezonabilă.

Se poate observa aici cum reapare contrastul dintre cerințele comunitare și cele individuale. Comunitatea are dreptul să ia măsuri pentru reducerea criminalității; dar și cetățeanul are dreptul să ia măsuri pentru autoapărare. Din punctul ei de vedere, este util să fie interzise armele de foc; din punctul lui de vedere, este periculos să i se blocheze cea mai eficientă cale de autoapărare. Binele comunitar pare aici în conflict și cu drepturile, și cu binele individual. Iar acest conflict iese cel mai clar în evidență dacă analizăm cazul unei persoane care s-ar fi putut apăra de o agresiune gravă, folosind o armă, dar care, renunțînd la aceasta pentru a respecta interdicția, a căzut victimă agresorului; nici persoana în cauză, nici familia ei nu sunt consolate de faptul că interdicțiile respective au dus la scăderea criminalității în ansmablu – ceea ce contează pentru victimă și rudele ei este faptul că agresiunea ar fi putut fi evitată iar victima salvată dacă respectivele interdicții n-ar fi fost în vigoare. Victima apare nu numai ca victimă a agresorului, ci și ca victimă a legislației prohibitive; ea poate fi considerată ca sacrificată de dragul unui Bine comunitar. Acest lucru atrage atenția asupra unei întrebări cruciale: ce drept moral au autoritățile să accepte conștient sacrificarea unor vieți individuale, pe temeiul general al reducerii criminalității? Din punctul de vedere utilitarist, răspunsul pare simplu: binele public s-a amplificat (prin reducerea criminalității), chiar dacă anumite persoane (care s-ar fi putut apăra cu arma) au devenit victimele interdicțiilor. Din punctul de vedere deontologist, însă, răspunsul nu este convingător: fiecare om are dreptul la viață, și deci la autoapărare, iar legea nu are latitudinea morală de a tolera sacrificarea unora în favoarea altora. Persoanele sacrificate pot fi văzute ca victime ale unui abuz al Puterii, de vreme ce vulnerabilitatea lor a fost tranzacționată de autorități în vederea creșterii securității altora (conform ideii: «merită să plătim prețul sacrificării unora, pentru a salva pe alții, mai numeroși”). Legislatorul însuși nu ar accepta această «tranzacție» dacă el însuși s-ar număra printre victime; el o propune numai pentru că se consideră la adăpost de riscuri.

În acest punct, descoperim, se pare, o dilemă *prima facie* insolubilă: are prioritate Binele comunitar, public, sau Binele individual al fiecărei persoane? avem dreptul să privim din punctul de vedere al comunității (mai bine apărate), sau trebuie să privim din punctul de vedere al celor sacrificați?

Într-o cultură comunitaristă și caracterizată de un foarte slab respect pentru drepturile individuale, așa cum este cultura politică românească, răspunsul poate părea evident: individul să se sacrifice pentru comunitate. Într-o cultură politică individualistă, și cu o mare tradiție de respect al drepturilor omului, cum este cea americană, se poate argumenta pentru un alt răspuns: nimănui nu i se poate cere să se sacrifice pentru Binele public (pentru salvarea altora), prin urmare fiecare trebuie să posede dreptul la autoapărare.

Chestiunea poate fi interpretată și așa: daca drepturile omului sunt universale și absolute, nu i se poate interzice nimănui să se apere cu arma de foc; dacă însă în unele cazuri interesul public primează față de drepturile individuale, interzicerea armelor de foc este justificată, deoarece reduce criminalitatea. Această dilemă ne conduce la întrebarea dacă drepturile omului sunt universale și absolute, o chestiune larg discutată.

/3. 3. 4/ Politicile asistențiale

Politicile asistențiale ocupă un loc important în activitatea imensei majorități a guvernărilor. Împotriva lor, s-au adus obiecții mai ales începînd din secolul XIX, și anume de către liberalii radicali. Cu toate că politicile asistențiale sunt foarte diverse, și, în diferite contexte, ele susțin diferite grupuri sau activități, obiecțiile aduse împotriva lor sunt în principal obiecții împotriva protecției sociale.

/3.3.4.1/ Argumente contra politicilor 'asistențiale'

Cea mai mare parte a argumentelor invocate împotriva politicilor asistențiale au în vedere (și critică) asistența furnizată grupurilor defavorizate și diversele servicii asigurate gratuit de stat (asistență medicală, educație etc.). Vom vedea mai jos de ce această dirijare a argumentării nu este corectă. Pînă atunci, iată principalele argumente:

- Rolul politicii (în particular, al guvernării) este numai „să stabilească, să arbitreze și să aplice regulile jocului“ (Friedman, [1995], p. 43). Pe scurt, *statul face reguli*, nu produce bunuri și servicii; acestea trebuie produse de *piață* și de alte tipuri de tranzacții voluntare între persoane sau organizații. Statul poate interveni pentru a suplini piața atunci și numai atunci cînd „schimbul voluntar *stricto sensu* este excesiv de costisitor sau practic imposibil“ (Friedman, [1995], p. 43). Politicile asistențiale presupun perturbarea acestei logici, ceea ce are ca efect o denaturare a ordinii sociale și politice.

- Statul asistențial are trăsături paternaliste (îl tratează pe cetățean ca pe un elev sau copil al său, ce trebuie protejat, îndrumat etc.) şi, inevitabil, îi restrînge libertatea: "de teamă ca nu cumva individul să greşească, statul trebuie să se aşeze în preajma lui, deasupra sa, în jurul său pentru a-l îndruma, pentru a-i fi garant, pentru a-l struni şi a-i limita mişcările" (A. de Tocqueville). Aşadar, politicile asistențiale distrug *autonomia morală* a persoanei.

- Statul nu are resursele necesare pentru a acoperi toate nevoile existente şi a satisface toate cererile de ajutor; concepția statului-părinte protector se bazează pe ignorarea acestui fapt elementar, pe presupunerea absurdă că ar putea exista

  > "o ființă generoasă şi neobosită care îşi spune *stat* şi care să aibă pîine pentru toate gurile, muncă pentru toate brațele, capital pentru toate întreprinderile, credite pentru toate proiectele, balsam pentru toate rănile, consolare pentru toate suferințele, sfaturi pentru toate nedumeririle, soluții pentru toate problemele, adevăruri pentru toate mințile, distracții pentru toate speciile de plictis, lapte pentru copii şi vin pentru bătrîni, care ne satisface toate necesitățile, ne prevede toate dorințele, ne satisface întreaga curiozitate, ne corectează toate erorile, ne amendează toate greşelile şi ne absolvă pe toți de aici înainte de nevoia de prevedere, prudență, judecată, inteligență, experiență, ordine, economie, cumpătare şi sîrguință." (Bastiat)

- Statul asistențial crează o 'cultură de dependenței' (persoanei față de stat sau comunitate), care în cele din urmă îl transformă pe cel 'asistat' (ajutat) într-un handicapat, într-un om incapabil de a se ajuta singur (de a-şi rezolva singur problemele); de aici teza liberală *«state help kills self-help»* («ajutorul statal distruge ajutorul pe care fiecare poate să şi-l dea lui însuşi») – vezi, de exemplu, Norman Barry [1998] (mai ales pp. 45, 115-118, 128-129, 135-155, 161)

- Pentru a fi legitimă, asistența trebuie să fie *justă*; dar, datorită complexității şi diversității societății moderne, a disensiunilor dintre cetățeni (cu privire la ce înseamnă *just*), nu se poate defini niciodată ce anume înseamnă «o distribuire corectă» (Hayek); ca atare, distribuirea şi asistența devin prilejuri pentru ca preferințele unora (ale decidenților, ale unei majorități ocazionale etc.) să fie impuse drept «juste» altora

- Nu se pot evalua exact nevoile asistențiale şi nici stabili exact costurile satisfacerii acestora (vezi, de exemplu, Sowell [1996], pp. 75-79, 108, 189-193, 329-331). Ca atare, politicile asistențiale introduc un puternic element decizionist, un puternic element de *arbitrar* în viața publică, ceea ce are ca efect proliferarea nedreptăților

- Imposibilitatea principială ca statul să satisfacă toate nevoile iese în evidență mai ales îndată ce observăm că acestea se amplifică proporțional cu

dezvoltarea funcției asistențiale a statului. Pe măsură ce ar fi acoperite anumite nevoi şi satisfăcute anumite solicitări de ajutor, ar apare alte nevoi şi solicitări, fiecare grup social încercînd să beneficieze de această sursă de sprijin. Încă Bastiat a sesizat natura fenomenului:

> "De îndată ce, sub pretextul organizării, al reglementării, al protecției, al încurajării, Legea poate *lua de la unii pentru a da celorlalți*, de îndată ce ea poate extrage din bogăția acumulată de toate clasele pentru a îmbogăți pe una din ele - pe cea a agricultorilor, a meşteşugarilor, a negutătorilor, a armatorilor, a artiştilor sau a actorilor - vai!, din acest moment nu va exista clasă care să nu pretindă, pe bună dreptate, să pună la rîndul său mîna pe Lege. Nu va mai exista clasă care să nu revendice cu patimă dreptul său de a alege şi de a fi aleasă,şi de a fi aleasă, şi care să nu fie gata de a bulversa întreaga societate pentru a obține ceea ce doreşte" (Bastiat, *Legea*, în Iliescu şi Socaciu, coord. [1999], p. 199).

Conform adversarilor intervenției publice, statul s-ar dovedi astfel a fi "marea entitate fictivă prin care fiecare încearcă să trăiască pe socoteala celorlalți" (Bastiat).

- Politicile asistențiale implică practicarea sistematică a unui sistem imoral de decizie asupra folosirii resurselor: unii (politicienii, birocrații) decid asupra banilor altora (contribuabililor); ei decid *cît* din banii altora să fie cheltuiți, *cum* anume să fie cheltuiți şi *pentru cine* să fie cheltuiți: „Legislatorii votează pentru cheltuirea unor bani ce aparțin altora. [. . .] Birocrații cheltuiesc banii altora pentru terți" (Friedman, [1998], p. 96; vezi şi [1995], p. 49)

- Intervenția de tip asistențial, deci opusă celei de tip economic, nu rezolvă problemele, ci le transferă dintr-un domeniu în altul (spre exemplu, se reduce şomajul cu prețul creşterii inflației sau al creşterii fiscalității, ce duce la diminuarea creşterii economice); în plus, intervenția statală nu-i stimulează pe cei 'protejați' să depăşească propriile defecte sau eşecuri, ci îi antrenează pentru a deveni 'persoane problemă' sub alte aspecte (îndată ce nu mai sunt o problemă din punctul de vedere inițial): "adevărul e că, avînd în vedere defectele existente ale firii omeneşti, multe rele pot fi numai schimbate dintr-un loc pentru a se forma într-un alt loc sau sub o altă formă - adesea crescînd prin schimbarea adusă " (Herbert Spencer).

- Existența unor situații critice (sărăcie, şomaj, penurie etc.) este deseori *normală* din punct de vedere moral, datorîndu-se unor defecte, lipsuri, erori, eşecuri, sau chiar infracțiuni de care chiar cei în cauză sunt responsabili: "Nu e vădit că trebuie să existe în mijlocul nostru o mare proporție de mizerie care e rezultatul normal al ticăloşiei, şi că mizeria nu se poate disocia de ticăloşie?" (Spencer). Statul nu poate avea sarcina de a-i face pe toți oamenii fericiți în primul rînd deoarece mulți *nici nu merită* să fie astfel.

- Politicile asistențiale se bazează pe o confuzie între *caritate* (milă, dragoste față de aproape) și *dreptate* (moralitate). Or, cea dintîi este «cu sens unic» (merge într-un singur sens), în timp ce a doua presupune reciprocitate, iar confundarea lor constituie o denaturare (Minogue, în Boucher, Kelly [1998], p. 259-261). Lui Minogue i se poate însă răspunde că, dacă există o confuzie, el este cel care o comite: numai dreptatea de tip contractual se bazează pe reciprocitate, în timp ce dreptatea de tip moral este adesea asimetrică: „asemenea relații de putere asimetrice sunt chiar materia primă a obligațiilor morale: cei aflați în poziție dominantă au o obligație specială de a-i proteja pe cei dependenți de ei“ (Goodin, [1982], p. 214). Exemple de obligații chiar de acest tip există nu numai în familie, ci și în codurile eticii profesionale, în codurile etice patriarhale etc. Chestiunea ne trimite, de altfel, la importanta problemă a posibilității unor raporturi de reciprocitate în condiții de inegalitate profundă.

- Resursele necesare 'protejării' unor persoane sunt sustrase altor persoane (sub formă de impozite, taxe etc.) care au, eventual, tot atîta nevoie de ele, sau chiar mai multă nevoie (Spencer, [1996], p. 90) și care, adesea, le merită mai mult (datorită eforturilor pe care le fac, sacrificiilor personale, conduitei corecte etc). Astfel, cei care muncesc îi susțin pe cei care nu muncesc, cei care își plătesc impozitele îi susțin pe cei care nu și le plătesc etc. Dar aceasta nu este decît „caritatea cu prețul cruzimii; căci nu-i oare crud să mărești suferințele celor mai buni pentru a micșora suferințele celor mai răi dintre oameni?“ (Spencer, [1996], p. 91).

- Protecția socială constituie o povară economică care denaturează funcționarea normală a mecanismelor pieței libere, alterînd realitatea economică (mai ales 'barometrul prețurilor') și dereglînd raporturi care ar putea conduce la rezultate economice optime

- De avantajele protecției sociale nu profită cei vizați, ci în primul rînd alte categorii de oameni sau alți factori sociali (resursele necesare protecției sociale devin obiect al afacerilor și interesului diverselor grupuri de presiune, etc.): „cel sărac este lăsat să se apere singur, fiind de cele mai multe ori învins de grupurile care au demonstrat deja o capacitate mai mare de a se bucura de avantajele ocaziilor oferite“ (Friedman, [1998], p. 96). Se argumentează frecvent că de avantajele asistenței sociale beneficiază mai ales straturile sociale mijlocii («middle classes»), care au condiții optime de a exploata sistemul de asistență (de exemplu, au joburi și venituri care le permit să beneficieze de concedii medicale); în schimb, grupurile dezavantajate și săracii au joburi și venituri de așa natură încît nu-și pot permite concedii medicale (ei riscă să fie concediați, nu au mijloace de subsistență etc.)

- Birocrația necesară aplicării politicilor asistențiale generează o imensă corupție:

„Ispita de a folosi banii altora este foarte puternică. Mulți, inclusiv birocrații care administrează programele, vor încerca mai degrabă să-i folosească pentru ei înşişi decît să-i transfere altora“ (Friedman, [1998], p. 96). Pe scurt, *redistribuirea este acaparată de redistribuitori*, ceea ce amplifică imoralitatea socială. Fenomenul nu este marginal şi întîmplător, deci lesne de corectat prin mijloace juridice, ci absolut caracteristic deoarece el ține de efectele sistematice ale reglementării guvernamentale. Agențiile create pentru implementarea unor reglementări dobîndesc o anumită autonomie şi încep să urmărească propriile interese, nu îndeplinirea sarcinii publice oficiale care li s-a repartizat:

> „Odată ce s-a creat o motivație pentru reglementare, comportamentul real al agențiilor de reglementare nu mai urmează acea motivație sau rezultatele sale sperate, ci se adaptează la stimulentele şi constrîngerile instituționale pe care le au acele agenții" (Sowell, [1996], p. 195)

- Există o multitudine de efecte perverse ale politicilor asistențiale; exemplul clasic este oferit de plafonarea chiriilor, care, în loc de a uşura situația chiriaşilor, o îngreunează (cresc prețurile caselor, scade oferta de închiriere, apar chirii «la negru» etc. – cf. Norman Barry, [1998], p. 110); vezi şi Sowell, [1996], p. 259; Boudon, [1998]; M. Friedman, [1995], pp. 192-197, 213-218. Cel mai bizar exemplu de efect pervers este cel evocat de Maurice Saatchi:

> „Oamenii cei mai săraci, care primesc şi cele mai proaste servicii publice, plătesc cele mai mari impozite. Cei mai săraci 10% dintre oameni plătesc impozite într-un procent record, între 50 % şi 63 % din venitul lor. Cei mai nevoiaşi plătesc cel mai mare procent. Este o lume nebună aceea în care săracii plătesc impozite mai mari decît bogații.[...] Ei suferă nu numai pentru că veniturile lor sunt prea mici, ci şi pentru că cei cu venituri mici îşi văd aceste venituri diminuate şi mai mult prin impozite. În prezent, Guvernarea mai întîi îi impozitează pe cei cu venituri mici; apoi le oferă în compensație beneficii; apoi, în final, impozitează unele dintre aceste beneficii, astfel că cei mai săraci suportă cea mai grea povară de impozitare“ (Saatchi, [2002], p. 20).

- Drept efect al tuturor deficiențelor enumerate, politicile asistențiale se termină totdeauna cu un eşec: ele pornesc sub forma unei ofensive împotriva sărăciei, sloganul fiind «Război sărăciei!» («War on poverty!»), şi se termină cu concluzia «sărăcia a cîştigat războiul» («Poverty won») – Minogue, în Boucher, Kelly (eds) [1998], p. 261.

/3.3.4.2/ Argumente în favoarea politicilor asistențiale

/3.3.4.2.1/ *Argumentul istoric*

Totdeauna au existat state şi guvernări care au asistat grupuri considerate importante,

sau defavorizate sau periclitate, care au intervenit pentru rezolvarea unor probleme considerate importante pentru societate, şi care au depus eforturi pentru ceea ce era un considerat Bine public. Teza propagandistică conform căreia politicile asistenţiale sunt o invenţie artificială a Stîngii moderne, o invenţie inspirată de invidie şi de un egalitarism absurd, neîntemeiat, o invenţie menită să asigure întreţinerea mediocrităţilor, a nulităţilor şi a leneşilor pe spatele celor merituoşi, capabili şi harnici, este o teză neîntemeiată şi ridicolă. Statul a fost totdeauna orientat spre Binele public. Chiar grupurile favorizate (bine situate, influente) apelează (în numele aceluiaşi Bine public) la asistenţa guvernamentală, dacă se confruntă cu probleme serioase. Istoria consemnează solicitări de asistenţă de la cele mai diverse grupuri sau organizaţii, persoane sau categorii sociale; şi tot ea arată că nu a existat nicio guvernare care să nu fi acordat nimănui nici un fel de asistenţă. Ca atare, abolirea asistenţei sociale este mai curînd un proiect utopic decît o necesitate confirmată istoric. Binele public a existat sub diferite forme întotdeauna, chiar dacă el a fost şi subiect de contestare.

/3.3.4.2.2/ *Argumentul moral al universalizării*

Demonizarea politicilor asistenţiale se face de către cercurile interesate în mod parţial şi egoist, cu o «ţintă precisă»: se doreşte, de fapt, abandonarea *anumitor* forme de asistenţă (de exemplu, asistenţa pentru grupuri defavorizate), în condiţiile în care alte forme de asistenţă (comenzi făcute de stat întreprinzătorilor, facilităţi pentru investitori etc.) sunt menţinute şi ocultate. Este deci vorba de o ipocrizie interesată: diverse grupurile denunţă formele de asistenţă destinate *altor grupuri*, dar continuă să beneficieze de asistenţa care le favorizează pe ele direct.

Iată un exemplu foarte recent. Încă din anii '70 ai secolului XX, cercurile de afaceri şi companiile americane au început ofensiva neoconservatoare împotriva intervenţiei statale în economie şi societate. Intervenţia guvernamentală şi reglementările de stat au fost prezentate drept catastrofice, de-a lungul întregii perioade de boom economic american. Îndată însă ce au apărut diverse dificultăţi majore şi semnele unei crize, îndată ce concurenţii SUA au devenit periculoşi pentru economia americană, cercurile de afaceri şi marile companii au început să preseze pentru intervenţie statală, sub forma de noi reglementări. În 2007, comentatorii au început să remarce întoarcerea preferinţelor cercurilor de afaceri spre intervenţia guvernamentală reglementatoare.

Într-un articol din *The New York Times* (articolul *In Turnaround, Industries Seek U.S. Regulations*, de Eric Lipton şi Gardiner Harris, apărut la 16 septembrie 2007), se constată:

„After years of favoring the hands-off doctrine of the Bush administration, some of the nation's biggest industries are pushing for something they have long resisted: new federal regulations. [. . .] The tactical shift by industry groups is motivated by a confluence of self-interests: growing competition from inexpensive imports that do not meet voluntary standards, and a desire to head off liability lawsuits and pre-empt tough state laws or legal actions that were a response to laissez-faire Bush administration policies. Concerns that

Democrats could soon expand their control in Washington have also prompted manufacturers or producers to seek regulations that they consider the least burdensome, regulatory experts say. [. . .] «There seems to be, at the moment, a fair amount of efforts under way by individual industries to put into statute what had either previously been voluntary consensus standards or industry goals,» said Rosario Palmieri, a regulatory lobbyist at the National Association of Manufacturers, which has often opposed government regulations. «This year, we have seen quite a bit of it.» [. . .] Rick Melberth, director of regulatory policy at OMB Watch, a Washington group that tracks federal regulatory actions, agreed. «I have never before seen so many industries joining a push for regulation», Mr. Melberth said. «What we need to watch closely is if this will achieve a real increase in standards and public protections or simply serve corporate interests.» [. . .] The practice of industry groups turning to regulators or legislators in Washington for a national standard or mandate is not new, of course. While businesses often oppose requirements by saying they are unnecessary as it is already in their interest to produce safe products, at other times they have asked for them to avoid a patchwork of state regulations, to ensure that competitors must meet the same standard or to provide legal protection. [. . .] Warning labels on cigarettes, certain workplace safety laws and even nutritional labels on food packaging can be attributed, in part, to actions by industries over the last four decades to push for a federal standard, industry lawyers and lobbyists said. [. . .] But industry officials, consumer groups and regulatory experts all agree there has been a recent surge of requests for new regulations, and one reason they give is the Bush administration's willingness to include provisions that would block consumer lawsuits in state and federal courts. [. . .] Thom Lambert argues: «[B]usinesses can procure regulations in order to achieve advantages over their competitors. In the last few years, American consumers have had access to an unprecedented number of low-priced, high-quality foreign goods. By convincing the government to mandate the production processes they currently use (or could easily adopt), incumbent domestic businesses can both erect barriers to entry and raise the costs of those rivals that do manage to enter the market»."

Aşadar, politica «hands off» (slogan scurt, cu semnificaţia «guvernarea să *îşi ţină mîinile acasă*, adică să nu se amestece în economie») a fost susţinută atîta vreme cît s-a dovedit convenabil pentru grupurile economice în cauză (investitori, întreprinzători, tehnocraţi din conducerea firmelor). Îndată ce rezultatele economice (profit, competitivitate) nu au mai corespuns, toată înţelepciunea «pieţei libere» a fost pusă în paranteză, şi au început solicitările pentru intervenţie guvernamentală. Dacă se iau în considerare asemenea exemple, atunci experienţa istorică atestă că orice grup social presează pentru intervenţia publică, pentru reglementări utile noi, suplimentare, pentru politici publice active, îndată ce se confruntă cu probleme majore. Este cu totul falsă impresia, creată în mod insistent de propaganda statului minimal, că membrii societăţii s-ar împărţi în două categorii opuse: pe de o parte, cei activi, care se descurcă

prin forțe proprii, respingînd asistența statală, și cei inactivi, care nu se descurcă singuri, solicitînd mereu asistența publică. În realitate, toate grupurile solicită sprijinul statului atunci cînd se confruntă cu probleme majore. În schimb, grupurile (mai ales cele bine situate, ce au o mai mare indepdendență și autonomie) repudiază intervenția statală și politicile asistențiale *atunci cînd nu au nevoie de ele*. Din acest motiv, propaganda îndreptată împotriva acestor politici (pe motiv că ar fi totdeauna ineficiente, iraționale, injuste, absurde) nu poate constitui un argument serios. Politicile asistențiale s-au dovedit deseori ineficace, dar aceasta nu dovedește că ele sunt totdeauna, din principiu, negative. Ca orice politică, și acestea pot fi reușite sau nu, rațional gîndite sau nu, utile sau nu. În același timp însă, constatarea că unele grupuri beneficiază de asistență iar altele nu, că în unele perioade este justificată și solicitată asistența iar în altele nu, că unii admit anumite forme de asistență (de pe urma cărora beneficiază chiar ei) dar ostracizează alte forme de asistență (de pe urma cărora beneficiază *alții*) arată că ceva nu este în ordine din punct de vedere moral cu demonizarea asistenței statale. Asistența publică poate fi criticată pe diverse temeiuri raționale (ineficiență, etc.) iar această critică poate fi îndreptățită; dar ea nu poate fi respinsă ca atare, nu poate fi respinsă în principiu, pur și simplu pentru că este *asistență* oferită de guvernare, deoarece unii beneficiază de ea și o acceptă – cîtă vreme asistența este oferită și acceptată unora (de exemplu, investitorilor, întreprinzătorilor, exportatorilor, producătorilor, angajatorilor), ea trebuie acceptată drept legitimă în principiu și pentru alte grupuri (angajați săraci, șomeri, persoane cu dizabilități etc). Principiul universalizării ne împiedică să acceptăm drept morale atitudinile incoerente, ce aprobă asistența de stat pentru unii, dar o repudiază pentru alții. Dacă Binele public cere admiterea asistenței guvernamentale pentru primii, de ce n-ar cere și acceptarea asistenței pentru ceilalți?

/3.3.4.2.3/ *Argumentul inechității*

Unii comentatori văd o mare incoerență, chiar ipocrizie, în aceste critici aduse politicilor asistențiale. În mod obișnuit, foarte frecvent, discuția se poartă ca și cum politica asistențială ar fi exclusiv o politică pentru asistarea celor defavorizați (săraci, șomeri, handicapați). Se creează în mod insistent impresia că intervenția statului ar fi focalizată asupra celor marginalizați. Fals: asistarea grupurilor defavorizate este numai o parte a activităților asistențiale de stat. Pe lîngă această parte, există multe altele: asistarea întreprinzătorilor și a investitorilor, a instituțiilor financiare, a infrastructurii, armatei și culturii. O mare parte a politicii externe este și ea obiect de «politică asistențială», deoarece fiecare stat încearcă să își promoveze economia: să dobîndească acces și condiții favorabile pe piețele externe pentru întreprinzătorii săi, să obțină acces la resurse materiale și financiare necesare producției, să obțină reglementări (vamale etc) favorabile economiei sale, șamd. Or, beneficiile cele mai mari din aceste eforturi de promovare ajung la grupurile bine situate (sub formă de profituri pentru investitori, salarii mari pentru tehnocrați și funcții de conducere, etc.), nu la grupurile defavorizate. Formele de intervenție statală de care beneficiază exclusiv sau în principal grupurile bine situate economic sunt multiple:

- asistență şi credite pentru export
- asistență şi credite pentru obținerea de comenzi (din țară şi din străinătate)
- acorduri (comerciale, de cooperare etc.) cu alte state, avînd consecințe stimulatoare pentru producție şi comerț
- garantarea de stat a investițiilor
- scutiri de datorii (în anumite cazuri)
- scutiri de impozite
- facilități de diferite tipuri (privind terenurile, utilitățile, obținerea de credite etc.)
- comenzi de stat (achiziții de stat prin comandă directă, aducătoare de mari profituri producătorilor sau importatorilor)
- anumite investiții în infrastructură (benefice exclusiv sau în primul rînd pentru întreprinzători)

Dar ce proporție au aceste forme de asistență pentru firme şi grupuri bine situate economic? Una dintre cele mai răspîndite şi mai insidioase legende este cea care sugerează că proporția lor este redusă, deoarece grosul asistenței statale se îndreaptă către cei defavorizați. Diverse studii arată că grosul cheltuielilor publice nu merge spre asistarea grupurilor defavorizate, ci spre cheltuielile militare, cheltuielile de infrastructură, asistarea în diverse forme a investitorilor, întreprinzătorilor şi a exportatorilor, asistarea băncilor, instituțiilor financiare şi a bursei, scutirea de impozite şi datorii a acestor grupuri sau instituții, facilitățile acordate lor, garanțiile de stat acordate, infrastructura necesară activităților economice ale acestor grupuri etc. Cum conchide Thomas Nagel:

> „guvernul ia bani de la unii pentru a-i ajuta pe alții. Aceasta nu este singura destinație a impozitelor şi nici măcar destinația principală. Mare parte din impozite este cheltuită în scopuri care îi avantajează mai degrabă pe cei bogați decît pe cei săraci" (Nagel, 1994, p. 61)

La constatarea faptului că ajutorul statului merge într-o mare proporție către grupurile avantajate şi activitățile lor, nu către dezavantajați şi marginalizați, criticii protecției sociale replică invocînd faptul că asistența statului pentru economie şi export nu foloseşte numai oamenilor bine situați, ci şi tuturor celorlalți: bunul mers al economiei creează locuri de muncă, asigură venituri salariaților, satisface cererea de pe piață, aduce mărfuri ieftine din import etc.

Argumentul este corect, dar unilateral: şi grupurile defavorizate pot pretinde că asistența care li se acordă are efecte benefice asupra economiei şi societății. Astfel, protecția socială, asistența medicală şi educația gratuită furnizează forță de muncă economiei, contribuie la creşterea productivității, reduce pierderile (cauzate de boală sau de o proastă condiție fizică), contribuie la creşterea cererii de produse şi servicii de pe piață (căci creşte puterea de cumpărare a acestor grupuri de consumatori), reduce cheltuielile pentru activități represive şi pentru sistemul juridic (deoarece contribuie la reducerea infracționalității – sărăcia aduce cu ea creşterea infracționalității) etc.

Chiar adversarii cei mai hotărîți ai intervenției statale şi ai asistenței sociale,

cum este Thomas Sowell [1996], admit că buna educație dată de familie copiilor reduce cheltuielile statului (pentru combaterea criminalității) şi chiar pe cele ale organizațiilor private (de exemplu, ale băncilor), deoarece imprimă viitorilor adulți modele de conduită ce reduc actele ilicite, tentativele de fraudă, incorectitudini de diverse tipuri (neplata la timp a datoriilor etc.). Dacă săracii nu îşi pot educa bine copiii – deoarece au locuri de muncă care îi suprasolicită şi îi țin departe de casă, deoarece nu pot trimite copiii la şcoli corespunzătoare etc. – copiii vor avea de suferit (conduitele incorecte sunt pedepsite, deci implică mari costuri pentru cei pedepsiți) dar şi societatea ca întreg va plăti o parte din costurile acestei proaste educații (este vorba aici de o serie de externalități negative). Pe scurt, capacitarea săracilor pentru a-şi putea duca bine copiii este nu numai în interesul lor personal, ci şi în interesul public; aduce beneficii nu numai săracilor, ci şi comunității.

Apărătorii asistenței sociale pentru grupuri defavorizate pot, deci, ridica următoarea obiecție: de ce asistența de stat pentru întreprinzători şi investitori, pentru economie, este percepută drept o *necesitate publică*, în timp ce asistența pentru grupurile defavorizate este prezentată drept o *povară* insuportabilă? De ce ar fi etic să fie sprijiniți investitorii, bancherii, producătorii şi angajatorii, dar ar fi imoral să fie sprijiniți angajații, grupurile vulnerabile etc.? De ce acestora din urmă li se cere «să se ajute singuri» (conform temerii că «state help kills self help» şi a lozincii «ajută-te singur şi Dumnezeu te va ajuta!»), în timp ce marilor companii, marilor bănci, marilor angajatori nu li se spune acelaşi lucru? Nu cumva aici se lucrează cu două unități de măsură contradictorii? Este acceptabil din punct de vedere moral ca anumite grupuri să beneficieze de politici asistențiale iar altele nu?

Mai mult, uneori se pretinde că nu există resurse pentru grupurile defavorizate, dar se găsesc totuşi resurse pentru sprijinirea grupurilor bine situate economic (care sunt mult mai influente politic – vezi mai sus, /3.2.1/, cazul guvernării Iorga-Argetoianu, 1931).

În timp ce o minoritate foarte activă (de libertarieni sau liberali radicali) respinge total implicarea statului în economie, majoritatea susține diverse grade de implicare în acest sens.
Intervenția statală se face

- fie pentru furnizarea de bunuri şi servicii pe care nu le asigură piața (căci nici un consumator nu are suficient interes propriu direct să investească în producerea lor, sau costurile producerii lor sunt mult prea mari pentru un consumator) – de exemplu, bunuri publice: căi de comunicație, faruri navale, servicii de ordine şi pază, apărare națională, protecția mediului etc (aşa cum cere liberalismul moderat);
- fie pentru asigurarea dreptății sociale (cum susține Stînga politică) sau a unei protecții sociale minime şi a unui echilibru social (cum susțin Stînga moderată, creştin-democrația şi conservatorismul)

În toate variantele, intervenția presupune resurse. care sunt totdeauna *scarce*

(insuficiente sau 'rare'). Apare deci o problemă de alocare: cum trebuie dirijate sau împărțite aceste resurse? Trebuie oare acordate întreprinzătorilor (pentru dinamizarea economiei, crearea de noi locuri de muncă, creşterea produsului intern) sau grupurilor defavorizate (ca asistență)? Ambele grupuri pot pretinde că au prioritate în virtutea unui interes public, dar ambele pot urmări, de fapt, interese egoiste. Unii comentatori aflați în afara lumii politice, între care romancierul Camil Petrescu, reproşau, de exemplu, burgheziei liberale din Romînia interbelică faptul de a fi speculat ideea de 'interes național' pentru propria îmbogățire egoistă:

> „Obținere de privilegii şi concesiuni în numele unui '*principiu național*' [...] statul a fost jefuit de averi şi de drepturile lui [...] Toate întreprinderile liberale au prosperat, căci prosperitatea lor era datorită avantagiilor acordate pe cale politică" (Camil Petrescu, *Opinii şi atitudini*, [1962] pp. 18-19).

Camil Petrescu semnala în 1924 ca aberant cazul în care statul ajuta anumiți întreprinzători într-o manieră presupus avantajoasă pentru națiune (stimulatoare pentru 'industria națională'), dar, de fapt, defavorabilă acesteia şi mai ales populației.

> „Sub pretext că e neapărată nevoie de o industrie națională ni s-a impus să creştem 'în seră' una românească. S-au acordat acestei industrii avantagii imense [...] se impuneau taxe vamale foarte ridicate mărfurilor care veneau din străinătate, ca să nu producă ieftinirea în țară prin concurență. Astfel toată populația era spoliată de avantajul de a cumpăra marfa cea mai ieftină din țările vecine [...] În modul acesta se plătea kilogramul de zahăr în interiorul țării 1,15 lei, iar la orice frontieră 0,55 lei. [...] Nu numai populația, dar se jefuia statul; i s-a impus o 'primă' de fiecare kilogram de zahăr fabricat în țară, de 0,15 bani, ni se pare: astfel, statul românesc care lăsa pe poeți să moară în ospiciu, pe savanți fără laboratoare, satele fără şcoli, țărănimea roasă de sifilis, statul [...] găsea totuşi parale să plătească prima kilogramului de zahăr fabricat în țară" (Camil Petrescu, *Naționalismul burgheziei în industrie şi naționalismul în război*, în [1962], p. 20-21)

Se pune problema în ce condiții se justifică dirijarea resurselor publice către firme şi grupuri de întreprinzători, cîtă vreme populația şi grupurile dezavantajate se confruntă cu penuria. Principiul moral al prioritarismului sugerează nevoia de a ajuta prioritar pe cei aflați în penurie; pe de altă parte, întreprinzătorii susțin adesea că este economic mai rentabil (şi, din punct de vedere utilitarist, mai eficace la nivel național) să fie ajutate firmele şi întreprinzătorii.

/3.3.4.2.4/ *Argumentul responsabilității*

Galbraith (în lucrarea sa *Societatea perfectă*, [1997]) acuză ipocrizia punctelor de vedere anti-etatiste care

- Resping orice ajutor de stat pentru cei defavorizați drept nerațional,

neeconomic etc.

- Prezintă orice instituție de stat drept birocratică (op. cit., p. 95) și pe funcționarii publici drept incompetenți, parazitari și răi Galbraith, [2006]
- Prezintă dificultățile funcționale ale acestor instituții drept insurmontabile și orice pledoarie în favoarea statului intervenționist (implicat în rezolvarea problemelor economice și sociale) drept demodată (p. 42);
- „se dă deci de înțeles că statul este, prin însăși natura lui, incompetent, cu excepția cazului cînd trebuie să administreze Pentagonul sau cînd e vorba să încheie contracte publice cu firme private de armament. Dacă statul e incompetent și ineficace, este inutil să i se pretindă intervenția în sprijinul săracilor, pentru că n-ar face decît să complice lucrurile și, mai rău, să le și înrăutățească soarta " [2006]
- *dar* beneficiază de sprijinul de stat (prin intermediul bugetului militar, al asigurărilor sociale de stat, al ajutorului financiar acordat băncilor în dificultate etc. - p. 17)
- *deci* guvernul este prezentat drept o necesitate socială și un bun social cînd promovează interesele deținătorilor de resurse și drept un adversar al binelui public cînd apără interesele celor lipsiți de resurse (p. 17)

Galbraith atrage atenția implicit asupra unei incoerențe a pozițiilor minimaliste privitoare la guvernare: atunci cînd este vorba de problema protecției grupurilor defavorizate, statul este prezentat drept incompetent, ineficient, inapt, deci incapabil să asigure *Binele public*; cînd însă este vorba de problemele militare și de bugetul Pentagonului, care constituie o sursă imensă de comenzi și profituri pentru firmele private, statul devine brusc competent și eficace. Altfel spus, dacă cheltuiește bani pentru săraci, statul este un factor malign; în schimb, dacă cheltuiește bani pentru scopuri militare (deci contribuie la profiturile întreprinzătorilor), statul este un factor benefic. Cum se explică această contradicție? După opinia economistului american, printr-o extraordinară *sete de deresponsabilizare*: adversarii Binelui public (și al asistenței pentru defavorizați) vor pur și simplu să-și justifice dorința de a scăpa de orice responsabilitate cu privire la grupurile defavorizate, la problemele publice restante, la situația de ansamblu a societății.

> „actuala condamnare a tuturor acțiunilor și a administrației guvernamentale face parte în realitate dintr-un plan mai vast: acela de a refuza orice responsabilitate în privința săracilor" (Galbraith, [2006])

Este, în fond, o dorință de a găsi justificări pentru egoism: *„The modern conservative is engaged in one of man's oldest exercises in moral philosophy; that is, the search for a superior moral justification for selfishness"*, spune Galbraith într-un aforism binecunoscut.

Or, interacțiunile sociale și interdependența creată de ele ne obligă la responsabilitate, inclusiv față de ceilalți. Binele public nu poate fi scos, deci, din sfera scopurilor statului, deoarece asigurarea lui este forma esențială de manifestare a

responsabilităţii sociale. Efectele lipsei de responsabilitate pentru Binele public sunt uneori foarte grave. Un exemplu în acest sens ne oferă tragicele evenimente din România anului 1907.

În 1906, s-a organizat la Bucureşti o mare expoziţie a realizărilor naţionale prilejuită de aniversarea a patru decenii de la urcarea pe tron a lui Carol I. Expoziţia şi festivităţile organizate cu prilejul aniversării au exprimat, aşa cum atestă sociologul Nicolae Petrescu, participant la evenimente, „o mulţumire generală în pătura conducătoare a ţării şi mai ales a Partidului Conservator" (Nicolae Petrescu, [2004], vol. I, p. 136). Mulţumirea generală de care se vorbeşte aici nu se justifica, deoarece, în ciuda progreselor importante realizate, regatul român se confrunta cu probleme foarte serioase, în primul rînd cu problema agrară. Aceasta îşi dovedise gravitatea cu ocazia mişcărilor şi revoltelor ţărăneşti din anii 1880 şi 1990, iar ea nu fusese rezolvată. Era, cum spune N. Petrescu, o „problemă pe care conducătorii ţării nu se gîndiseră niciodată s-o rezolve, ci numai să o atenueze cu paleative" [2004], vol. I, p. 142). Faptul că problema agrară şi situaţia ţăranilor erau grave este atestat nu numai de mărturiile unor autori români din epocă (între care Nicolae Iorga, Sadoveanu, Caragiale, în *1907, din primăvară pînă în toamnă*, Rebreanu şi mulţi alţii), ci şi de observatorii străini. Chestiunea era atît de acută, încît şi comentatori străini ocazionali o puteau sesiza. Tot N. Petrescu relatează: „Am reţinut observaţia unui vizitator german, care, într-o conversaţie cu mine, îmi spuse că belşugul în care se lăfăieşte pătura avută se datoreşte faptului că «ţăranul român primeşte să îndure foamea mai uşor decît ţăranul din alte ţări» şi că atunci cînd va refuza să mai accepte o asemenea situaţie, va lua sfîrşit numitul belşug" (Nicolae Petrescu [2004], vol. I, p. 136-137). Ceea ce vedeau destul de limpede oaspeţii străini, nu era însă tot aşa de limpede pentru elitele politice româneşti şi pentru ideologii lor, care susţineau că în România nu exista o problemă agrară (şi Eminescu a vehiculat asemenea idei în publicistica sa). Mai mult, unii dintre exponenţii acestor elite insistau să explice dificultăţile ţărănimii prin lenea, hoţia, alcoolismul ce i-ar fi caracterizat pe ţărani (în *Răscoala*, Rebreanu evocă aceste teze de largă circulaţie în epocă). Iresponsabilitatea acestei atitudini a contribuit mult la geneza evenimentelor dramatice din 1907 (deşi nu a fost singura cauză a acestora). Oricum, aceste evenimente au dovedit contemporanilor lucizi că mulţumirea, jubilarea şi festivismul ultraoptimist de la aniversarea din 1906 nu se justificau. În 1907, după răscoală, unul dintre aceştia reflecta: „Sărbătoarea din anul trecut cu ocazia expoziţiei jubiliare mi se părea o adevărată parodie. Numai după cîteva luni de la trîmbiţarea acestor înfăptuiri, ni se arăta cu brutalitate că ne lăudasem pe nedrept şi că manifestarea din acel an fusese o condamnabilă înscenare de suprafaţă, care nu putea să ascundă realitatea pentru mult timp" (N. Petrescu [2004], vol. I, p. 143). Mai multă responsabilitate din partea elitelor politice faţă de situaţia ţăranilor, mai multă consideraţie pentru *Binele public*, ar fi putut avea ca efect evitarea evenimentelor sîngeroase din 1907.

/3.3.4.2.5/ *Doctrina neoconservatoare*

În ultimele trei decenii, plecînd din SUA şi Anglia, s-a răspîndit în lumea dezvoltată (iar după 1990 a început să dobîndească influenţă mediatică şi la noi) o concepţie neoconservatoare ce etalează foarte vizibil incoerenţa conceptuală la care făcea aluzie mai sus Galbraith. Pe de o parte, această concepţie discreditează statul şi intervenţia publică, prezentîndu-le drept focare de incompetenţă, ineficienţă, risipă şi corupţie (de aici şi pretenţia reducerii la minim a asistenţei pentru grupurile defavorizate, cerinţa non-intervenţiei guvernării în economie şi societate). Pe de altă parte, acelaşi stat demonizat de către neoconservatorii americani şi englezi este prezentat drept exponent (pe plan internaţional) al luptei pentru democraţie, modernizare globală şi respectarea drepturilor omului – de unde şi imensele cheltuieli militare aprobate guvernării (mai ales administraţiei americane) în vederea desfăşurării acestei lupte. Pare însă foarte greu de înţeles – lucru subliniat pe larg mai ales de către americanii ce critică guvernarea neoconservatoare – cum un stat incompetent (să rezolve problemele sociale ale unor grupuri din SUA), ineficient în cheltuirea resurselor şi risipitor devine totuşi, în politica externă, competent, eficient şi orientat numai spre bine. Este de neconceput că o guvernare coruptă (atunci cînd vehiculează bani pentru binele public intern, pentru asistarea socială a americanilor defavorizaţi) devine brusc corectă şi incoruptibilă atunci cînd promovează binele public (democraţia, drepturile omului) peste graniţă. Adepţii asistării publice a grupurilor defavorizate se întreabă aşadar: dacă statul american este capabil să promoveze binele public în politica internaţională, de ce n-ar putea-o face şi în politica internă? Iar dacă el este paralizat de ineficacitate şi imoralitate (aşa cum pretind adepţii guvernării minimale) în activităţile sale interne, cum se face că nu mai este deloc paralizat de ea în acţiunile internaţionale? Sau statul devine un monstru de ineficienţă şi corupţie ori de cîte ori îşi asumă acţiuni spre binele public – şi atunci înseamnă că şi în politica externă el construieşte strategii eşuate, axate pe interese speciale, inavuabile, deci ar trebui împiedicat să acţioneze (atît pe plan intern, cît şi extern). Sau el este capabil să promoveze valori, să acţioneze spre binele public, şi atunci trebuie să o facă pe ambele planuri – deci trebuie să intervină şi în rezolvarea problemelor sociale interne. Dacă birocraţii şi agenţiile ar acapara fatalmente resursele (destinate binelui public intern) în folos privat, în folosul unor interese speciale (aşa cum pretind neoconservatorii), cum se explică faptul că resursele militare, materiale şi de «intelligence» destinate binelui public internaţional nu sunt acaparate tot în folos privat? Nu este vorba oare de aceeaşi guvernare, de aceiaşi oameni politici, care acţionează pe ambele planuri? Cum se explică faptul că ei trebuie suspectaţi (ca incompetenţi, corupţi etc.) în cazul în care intervin în problemele sociale şi economice interne, dar sunt absolviţi de orice suspiciune atunci cînd intervin în problemele politice internaţionale? În primul caz, morala se dovedeşte incapabilă să-i ţină la respect; în cel de-al doilea, ei par adevăraţi campioni ai moralei. Coruptibili şi incapabili pe plan intern, politicienii şi birocraţii devin subit îngeri ai Binelui pe plan internaţional. Contradicţia neoconservatoare, conform lui Galbraith, se explică astfel: nu este vorba atît de pericolele incompetenţei şi ale corupţiei, cît de dorinţa neoconservatoare de a scăpa de responsabilitatea

problemelor sărăciei şi marginalizării interne, pentru a-şi asuma problemele geopolitice şi geostrategice de mare interes (şi a căror rezolvare promite mari profituri elitelor economice şi politice).

/3. 3. 5/ Etica politicilor publice

Etica politicilor publice ridică cela mai mare număr de probleme şi dispute în viaţa socială modernă, iar dintre acestea problemele cele mai dificile şi disputele cele mai intense sunt legate de alocarea sau realocarea resurselor.

/3.3.5.1/ Politici de alocare şi realocare

Practic nu există societate în care să nu se facă anumite transferuri de resurse, alocări sau realocări de valori, între sectoare, grupuri, generaţii, prin intermediul instituţiilor politice. Cu cît o societate este mai complexă, mai avansată şi mai bogată, cu atît transferurile şi alocările sunt mai mari. Cum libertarienii au contestat principialitatea şi dezirabilitatea acestor transferuri (vezi, de exemplu, teoria lui Nozick, în cap. /2/), este necesară o discuţie asupra fundamentelor morale ale alocării şi realocării. Au existat multiple justificări ale acestor activităţi ale guvernării, dintre care cele mai actuale şi mai bine construite sunt prezentate în continuare.

/3.3.5.1.1/ Fundamentul principial

Dintre principiile vieţii sociale moderne, cele mai greu (chiar imposibil de contestat) sunt *libertatea individuală* şi *egalitatea între persoane*. Aceste idealuri nu sunt contestate nici de libertarieni, prin urmare tocmai pornind de la ele se poate construi justificarea politiclor de alocare şi realocare. Vom analiza două asemenea justificări, cea propusă de teoria capabilităţilor şi cea sugerată de Thomas Nagel.

/3.3.5.1.1.1/ Teoria capabilităţilor (Sen şi Nussbaum)

„capabilitatea [. . .] trebuie să fie scopul politicii publice“
Martha Nussbaum

Economistul şi filosoful social american (de origine indiană) Amartya Sen a deschis o direcţie nouă de analiză a problemelor eticii sociale şi politice legate de alocarea resurselor, plecînd de la premisa că scopul alocării nu este asigurarea anumitor niveluri de venit oamenilor dezavantajaţi (aşa cum s-a susţinut multă vreme), nu este «bunăstarea generală», ci crearea condiţiilor pentru libertatea şi autonomia personală. Argumentarea sa împotriva abordării tradiţionale urmează paşii de mai jos:

1. cu exact aceeaşi sumă de bani, o persoană defavorizată (bolnavă, invalidă, cu nevoi speciale determinate de vîrstă; sau foarte săracă şi deci obligată la un anumit regim de viaţă –de exemplu, la zece ore de muncă pe zi, fără concediu) obţine mai puţin decît o

persoană care nu e defavorizată (sănătoasă, validă, fără nevoi speciale). ce poate beneficia mai uşor şi mai eficace de resursele respective

2. rezultă că nu resursele în sine (sau banii în sine) contează, ci ceea ce poate cineva anume face cu ei, ce *calitate a vieții* poate obține cineva cu ei

3. problemele libertății şi prosperității trebuie aşadar privite prin prisma calității vieții ce se poate obține

4. *funcțiunile* (conceptul vine de la Aristotel) sunt activități normale, dorite şi pe care persoana le poate realiza în anumite condiții practice (de la «a mânca anumite mâncăruri» la «a naviga pe internet»); nu orice vis uman este însă o funcțiune («a fi nemuritor» sau «a fi zeu» sau «a fi cel mai deştept om din lume» nu sunt funcțiuni)

5. imposibilitatea de a realiza anumite funcțiuni constituie limitări ale libertății

6. limitarea resurselor conduce la necesitatea de a sacrifica unele funcțiuni pentru altele (a renunța la un al doilea copil pentru a-l putea creşte şi educa adecvat pe primul; a renunța la tratament medical pentru a-ți repara casa, sau pentru a întreține un copil la facultate; a renunța la concediu pentru a-ți putea cumpăra medicamentele necesare sau pentru a strînge bani pentru achitarea taxelor de studiu etc.); de aceea accesul la funcțiuni, în sine, nu spune totul despre situația cuiva – trebuie evaluată capacitatea de acces la combinații de funcțiuni

7. *capabilitățile* sunt combinații de funcțiuni; cu cât capacitățile cuiva sunt mai ample, cu atât acel cineva este mai liber

8. cu cât o societate este în stare să asigure capabilități mai ample, cu atât poate ea să asigure mai multă libertate membrilor săi

9. în opoziție cu liberalismele radicale, ce consideră că asigurarea capabilităților este o chestiune personală, abordarea bazată pe capabilități susține că preocuparea pentru asigurarea şi amplificarea capabilităților individuale ale cetățenilor este şi o chestiune personală, dar şi una de interes public (legată de, sau decurgînd din, chestiunea asigurării drepturilor şi libertăților individuale)

Aşadar, în viziunea lui Sen, realocarea de resurse (asistarea persoanelor şi grupurilor dezavantajate) nu se justifică prin idealuri de bunăstare şi egalitate, cît prin idealul libertății: guvernarea este obligată să asigure libertatea fiecăruia, or, cum aceasta este inaccesibilă în absența unor capabilități, este necesar ca ele să fie create; ceea ce, desigur, presupune alocări şi realocări de resurse.

O contribuție importantă la articularea teoriei capabilităților a adus Martha Nussbaum. Autoarea americană completează argumentarea lui Sen privitoare la justificarea abordării problemelor de politică publică în termeni de capabilități, şi nu de resurse.

„Spre deosebire de abordarea liberală care se focalizează numai pe distribuirea resurselor, abordarea bazată pe capabilităţi susţine că resursele nu au valoare în ele însele, separate de rolul pe care îl joacă în promovarea funcţionării umane.[...] Dar abordarea bazată pe capabilităţi ridică problema universalismului cultural, sau [. . .] a «esenţialismului». Odată ce începem să ne întrebăm cum funcţionează oamenii realmente, nu putem evita focalizarea asupra anumitor componente ale vieţii şi nu a altora, asupra unor abilităţi şi nu a altora, nu putem evita de a vedea anumite capabilităţi şi funcţii ca ocupînd un loc mai central, mai aproape de miezul vieţii, decît altele" (Martha Nussbaum [1999], p. 34)

Or, aici s-ar părea că intrăm în dificultăţi, deoarece universalismul şi esenţialismul sunt contestate. Li se reproşează desuetudinea metafizică, ignorarea importanţei particularităţilor, anistorismul, ignorarea diferenţelor culturale, chiar «imperialismul» rezultat din impunerea (drept model canonic) a unui model cultural de om care, de fapt, aparţine doar unei culturi sau epoci. La aceste obiecţii, Martha Nussbaum replică susţinînd că, în ciuda meritelor lor, aceste obiecţii nu au putut dovedi niciodată că am fi incapabili să recunoaştem (transistoric, transcultural, transmetafizic) genul de existenţă numit «umanitate». În ciuda tuturor diferenţelor, noi recunoaştem apartenenţa sau nu a cuiva la genul «om», ceea ce înseamnă că există «un subset de funcţiuni comune sau caracteristice» de o excepţională importanţă pentru tot ce înseamnă viaţă omenească. Listarea acestora nu este o procedură abstract-metafizică sau anistorică şi monoculturală; dimpotrivă, lista alcătuită se bazează pe experienţa istorică şi culturală cea mai amplă şi mai diversă. În plus, lista nu este închisă şi dogmatică, ci deschisă şi revizuibilă. Ca atare, oameni din cele mai diverse culturi sau cu cele mai variate convingeri pot găsi în ea un teren comun sau o posibilitatea de consens (cu privire la ce înseamnă a trăi bine viaţa omenească). Martha Nussbaum specifică faptul că lista în cauză are rolul jucat la Rawls de lista bunurilor de primă importanţă («primary goods»), adică rolul de a permite acel «consens prin suprapunere» necesar între membrii societăţii.

Argumentarea Marthei Nussbaum poate fi completată şi cu alte consideraţii. Adversarii universalismului şi ai esenţialismului tind de obicei să interpreteze lucrurile în termenii unei alternative exclusiviste: «sau există un *nucleu tare* de trăsături comune tuturor oamenilor, şi atunci, într-adevăr, se poate vorbi de calităţi, funcţiuni şi capabilităţi ce trebuiesc asigurate (deci se poate vorbi de obligaţii pe care le avem faţă de cei ce nu posedă toate capabilităţile necesare), sau nu există un asemenea *nucleu tare* (ci numai diverse păreri incompatibile despre componenţa acestuia) şi atunci nu se poate vorbi de capabilităţi canonice, deci nu există obligaţii legate de asigurarea lor. Această alternativă este inacceptabilă; acceptarea ei ne-ar împinge sau spre un dogmatism absolut (postulînd un canon de calităţi umane independente de orice istorie sau cultură) sau spre un relativism cu efecte paralizante asupra iniţiativei sociale. Resemnîndu-ne cu alternativa în cauză, şi alte sfere de acţiune instituţională, cum ar fi justiţia de exemplu, ar fi periclitate. Dacă ar fi să luăm în serios anti-universalismul şi anti-esenţialismul radical, nu ar trebui oare abandonată şi orice încercare de a furniza

nstituționalizat justiția? Am mai putea stabili care sunt drepturile legitime ale omului, dacă nici măcar trăsăturile sale caracteristice nu pot fi delimitate? Oricine ar putea pretinde că, date fiind relativitatea şi caracterul particular al acestor trăsături, unei anumite categorii particulare de oameni nu este necesar să i se asigure cutare şi cutare drept. Cum s-ar putea stabili sfera libertății justificate a oricărui om (sfera interzisă amestecului arbitrar al altora sau al puterii politice), dacă nu se poate determina care sunt trăsăturile normale, tipice, unei ființe din categoria «oameni»? Cînd se poate afirma că a fost cineva «vătămat», de vreme ce nu ştim exact care sunt aceste trăsături? Dacă am pleca de la premisa că nu ne putem asuma existența niciunui fel de trăsături comune oamenilor, am intra în situația de a nu mai putea justifica răspunsurile obişnuite şi importante date acestor întrebări – răspunsuri ce fac posibilă funcționarea justiției. Or, această consecință ne pare absurdă. Rezultă deci că nu ne putem resemna la acceptarea antiuniversalismului şi a antiesențialismului radical. Pe de altă parte, desigur, nu ne poate satisface nici varianta dogmatică, constînd în postularea categorică, definitivă, autoritară a unui singur set de trăsături invariabile, definitorii, pentru om, independent de cultură şi istorie. În acest caz, ce este de făcut?

Răspunsul propus de Martha Nussbaum este că putem totuşi avansa o listă «deschisă» şi neautoritară (umilă, «humble») de trăsături pe care istoria şi diversele culturi le recomandă drept *capabilități caracteristice* omului, o listă susceptibilă de consens transistoric şi transcultural.

Capabilitățile incluse în ea sunt de trei feluri:

- capabilități de bază, înnăscute
- capabilități interne (stări interne cu rol de condiții suficiente pentru anumite funcțiuni)
- capabilități combinate (capabilități interne combinate cu anumite condiții externe adecvate pentru exercitarea funcțiilor)

Cu existența acestor tipuri de capabilități s-ar putea declara de acord multe teorii politico-filosofice, inclusiv cele libertariene. Ceea ce însă este specific abordării bazate pe capabilități este teza că politicile publice nu se pot mulțumi să constate asigurarea capabilităților interne, rămînînd „indiferente la lupta indivizilor ce trebuie să încerce să şi le exercite într-un mediu ostil“ (Nussbaum, [1999], p. 45). Fără a-i obliga pe oameni la exercitarea capabilităților lor, politicile publice trebuie să îi susțină în lupta pe care o duc pentru a şi le putea exercita.

Care sunt însă aceste capabilități? Lista lui Nussbaum cuprinde funcțiunile de bază a căror combinare duce la capabilitățile esențiale. Din ea fac parte următoarele elemente:

- viața (a nu muri prematur, de exemplu)
- sănătatea şi integritatea corporală (care presupun hrana şi locuința adecvată)
- integritatea corporală (libertate de mişcare, securitatea față de violență, viol, etc.)
- sensibilitate perceptivă, imaginație, gîndire (capacitățile de a percepe, imagina.

gîndi, care presupun educația, libertatea de expresie etc.)
- emoțiile (capacitatea de a avea atașamente față de persoane și lucruri)
- rațiunea practică (capacitatea de a-ți forma o concepție despre bine, de a-ți face planuri de viață)
- afilierea (capacitatea de a relaționa cu ceilalți, de a recunoaște alte ființe umane și a manifesta grijă față de ele, de a înțelege dreptatea și prietenia etc.)
- alte specii (capacitatea de a manifesta grijă și dragoste pentru animale, plante, natură)
- joaca (capacitatea de a te juca, a rîde, a te distra)
- controlul asupra mediului (din punct de vedere politic: a putea participa la deciziile care își guvernează viața; din punct de vedere material: a te bucura de proprietate, de șanse egale cu alții în găsirea unui loc de muncă, etc.) – (Nussbaum, [1999], p. 41-42)

Ideea apărată de teoria în discuție este că viața lipsită de aceste capabilități nu este o bună viață omenească (*ibidem*). Drept urmare, politicile publice trebuie direcționate spre protejarea, asigurarea, cultivarea acestor capabilități: „scopul central al planificării publice trebuie să fie *capabilitățile* cetățenilor de a îndeplini variate funcții importante“ (Nussbaum, [1999], p. 42). Politica, în genere, „trebuie să se concentreze asupra punerii a cît mai mulți oameni în starea de capabilitate“, deoarece „capabilitățile umane ridică cerința morală de a fi dezvoltate“ (*ibidem*). S-ar putea spune că, în abordarea de față, capabilitățile preiau rolul și importanța drepturilor omului din teoriile și interpretările clasice: conform acestora din urmă, scopul aranjamentelor sociale și al guvernării era asigurarea drepturilor omului; conform abordării Sen – Nussbaum, scopul aranjamentelor sociale și al guvernării este asigurarea capabilităților.

Obiecția clasică ce se aduce unei asemenea abordări este caracterul nerealist, utopic, principial irealizabil. Martha Nussbaum nu pretinde, desigur, că guvernarea ar putea face pe toți oamenii sănătoși fizic, capabili de a se bucura de viață, prietenoși, sensibili, împliniți profesional etc. Teza ei nu este că guvernarea ar putea și ar trebui să își asume aceste obiective ca pe niște angajamente contractuale (posibil și necesar de atins într-o perioadă de timp strict delimitată). Guvernarea nu poate garanta sănătatea cetăenilor, dar aceasta nu înseamnă nici că nu ar avea sens ca sănătatea acestora să fie un țel al politicilor publice și nici că nu s-ar putea face comparații cu privire la capabilitățile existente în acest sens.

În acest punct, argumentarea autoarei ajunge la o chestiune importantă, prilej de interminabile dispute. Liberalii radicali și libertarienii (adepții statului minimal, ai *laissez faire*-ului, al individualismului strict, ostil intervenției statale) profită de faptul că nimeni nu poate garanta cetățenilor anumite capabilități – cum sunt sănătatea fizică, buna relaționare cu semenii sau capacitatea de a se bucura de viață – pentru a ridiculiza principiile intervenționismului statal: ei prezintă aceste principii, precum și aspirațiile către asigurarea capabilităților ca pe niște găunoase iluzii sentimentaliste, ca pe niște pretenții absurde la atingerea unui ideal romanțios («fericirea tuturor», «bunăstarea

generală») care nu poate fi, de fapt, atins. Nussbaum nu pretinde că s-ar putea garanta atingerea acestui ideal, dar ea susține că, în ciuda limitelor evidente de asigurare a capabilităților, acestea rămîn un obiectiv important şi un termen de comparație indispensabil. Nimeni nu poate garanta unei persoane că statul îi va furniza sănătatea deplină, dar ar fi absurd ca (din acest motiv) să se pretindă că statul nu trebuie să facă nimic pentru a stimula capabilitatea oamenilor de a se bucura de sănătate. Ce am spune oare despre raționamentul următor: «nimeni nu poate garanta unui accidentat vindecarea (şi nici măcar supraviețuirea), de aceea este inutil ca statul să se implice în asigurarea unui sistem de asistență medicală de urgență»? Evident, aici se ascunde un sofism: faptul că inițiativa publică nu poate garanta succesul deplin dorit nu implică cîtuşi de puțin că ea trebuie să renunțe la orice efort de a interveni. Principiul aplicabil aici este pur şi simplu următorul:

«faptul că nu poți face totul nu e o scuză pentru a nu face nimic».

Cine ar pretinde ca statul să garanteze sănătatea cetățenilor ar formula o cerință absurdă, dar aceasta nu înseamnă că nu s-ar putea pretinde statului ca (în limita resurselor sale) să facă unele eforturi pentru furnizarea de asistență medicală. Cît de mari trebuie să fie acele eforturi şi cît de pozitive rezultatele lor, sunt lucruri care nu se pot stabili *apriori*. Dar este de neacceptat presupoziția că eforturile însele sunt nelegitime, deoarece sănătatea este o chestiune privată sau irealizabilă prin politici publice. Oamenii raționali nu vor pretinde ca statul să-i facă nemuritori; dar ei nici nu vor putea ignora diferența dintre o guvernare care asigură asistență medicală de urgență şi una care refuză să o facă, pretextînd că sănătatea nu poate fi «împărțită de la guvern». S-ar putea formula următorul principiu:

«Statul care amplifică şi promovează capabilitățile cetățenilor este, *ceteris paribus*, inevitabil superior celui care nu face decît să apere persoana şi proprietatea fiecăruia, deoarece măreşte gradul de libertate şi forța de acțiune a tuturor în direcțiile dorite de fiecare»

Faptul că anumite state (cele comuniste şi cele naziste, de exemplu) au postulat obiective grandioase de sănătate publică (a maselor şi, respectiv, a rasei) şi simultan au declanşat un veritabil genocid nu arată că orice inițiativă publică de asigurare a sănătății ar fi catastrofală: politicile publice din statele democratice nu pot fi confundate cu propaganda din totalitarism, iar eşecurile dramatice menționate trebuie raportate la răul pe care îl reprezintă totalitarismul, nu la presupusul rău pe care l-ar reprezenta politicile de sănătate publică. Ideea că aceste politici ar presupune dictatura sau ar fi sortite falimentului este sofistică: dovada clară a sofismului este succesul politicilor în cauză într-o serie de state dezvoltate, democratice (mai ales, dar nu exclusiv, din Europa: Suedia, Germania ş. a.).

Obiectivul de politică publică «asigurarea asistenței medicale» va trebui desigur gîndit în raport cu multe alte obiective la fel de legitime şi în raport cu costurile implicate; el nu va putea fi niciodată singura prioritate, sau prioritatea absolută. Nu se

va putea lucra cu lozinca «totul pentru sănătate», dar de la această lozincă absolutizantă şi pînă la abandonarea oricărei politici publice de îmbunătăţire a sănătăţii este o distanţă foarte mare, pe care numai tertipurile ideologice o pot escamota.

O altă obiecţie standard adusă împotriva politicilor publice de promovare a capabilităţilor este aceea că politicile respective impun centralizat anumite modele de Bine şi reduc astfel autonomia persoanelor de a-şi căuta singure binele propriu. Cu alte cuvinte, asistenţa furnizată de stat ar fi un impediment în calea opţiunii individuale. Şi aici se ascunde de fapt un sofism, legat de confundarea *facilitării* cu *impunerea*. Guvernarea trebuie să faciliteze, dar nu să impună, exercitarea anumitor funcţiuni. Nussbaum insistă asupra ideii că scopul politicilor publice nu sunt funcţiunile propriu-zise, ci capacitatea de a le exercita: nimeni nu este constrîns să le exercite, dar fiecare trebuie să o poate face dacă vrea.

> „Guvernarea nu urmăreşte să-i împingă pe cetăţeni să acţioneze în anumite moduri valoroase; în loc de aceasta, el urmăreşte să asigure ca toţi cetăţenii să posede resursele şi condiţiile necesare pentru a acţiona în acele moduri. Făcînd oportunităţile accesibile, guvernarea stimulează, nu împiedică, alegerea [este vorba de alegerea individuală - nota mea, API]" (Nussbaum, [1999], p. 49)

/3.3.5.1.1.2/ Teorii ale egalităţii

În lumea modernă, unul dintre principiile cele mai adînc înrădăcinate este principiul egalităţii. Acest principiu nu afirmă *egalitatea de fapt* (de situaţie, calităţi, posibilităţi), ci *egalitatea de drept* (de drepturi, de îndreptăţiri) dintre oameni. Principiul egalităţii spune că:

> „Guvernarea trebuie să-i trateze cu grijă pe cei pe care îi guvernează, altfel spus, ca pe fiinţe umane care sunt capabile de suferinţă şi frustrare, şi trebuie să-i trateze cu respect, altfel spus, ca pe fiinţe umane care sunt capabile să-şi formeze concepţii inteligente despre felul cum ar trebui trăite vieţile lor şi să acţioneze conform acestor concepţii. Guvernarea nu trebuie să trateze oamenii doar cu grijă şi respect, ci cu grijă şi respect egale. [. . .] Cetăţenii guvernaţi de concepţia liberală despre egalitate au fiecare dreptul la grijă şi respect egale" (Ronald Dworkin, [1998], p. 247 – traducere uşor corectată de mine).

Din acest principiu al egalităţii, se pot deduce argumente principiale în **favoarea** politcilor de alocare şi realocare.

/3.3.5.1.1.2.1/ Nagel

Una dintre cele mai interesante teorii ce pun egalitatea ca bază principială pentru politicile de alocare şi realocare este teoria lui Thomas Nagel. Filosoful

american porneşte de la întrebarea-cheie:

> „Este, oare, nedrept că unii oameni se nasc bogaţi, iar alţi săraci? Iar dacă e nedrept, trebuie, oare, să facem ceva?" (Nagel, [1994], p. 55)

Nagel admite că că, spre deosebire de inegalităţile create prin discriminări nelegitime (de rasă, de sex etc.), inegalităţile economice nu sunt rezultatul abuzurilor cuiva, ci mai curînd ale unui fel sau altul de nenoroc. Unii oameni au reuşit să cîştige mulţi bani sau au devenit bogaţi prin căsătorie ori prin moşteniri, iar copiii lor au avut norocul de a beneficia de resursele respective, de a primi o bună educaţie etc. Alţi copii, dimpotrivă, au avut nenorocul de a se naşte în familii sărace, n-au beneficiat de o educaţie corespunzătoare etc. – aceştia au pornit în viaţă cu un handicap (sau, cum se întîmplă de regulă, cu mai multe), deci au fost nenorocoşi. Chiar dacă au trăit într-o ţară ce garantează tuturor «şanse egale» (în sensul că nu permite discriminări de rasă, etnie, sex etc. şi asigură *egalitatea în faţa legii*), aceşti copii nenorocoşi au trăit direct experienţa faptului că „şanse egale produc rezultate inegale" (Nagel, [1994], p. 56). Fără să fi avut personal *nici o vină*, situaţiile lor finale pot fi proaste sau foarte proaste, iar acest lucru pare injust:

> „ni se pare nedrept ca oamenii să sufere consecinţele unor dezavantaje pentru care n-au nici o vină şi care reprezintă doar rezultatul funcţionării normale a sistemului socio-economic în care s-au născut" (Nagel, [1994], p. 58).

Desigur, există şi cazuri în care persoanele dezavantajate au ajuns în situaţiile proaste respective din cauza unor opţiuni pe care le-au făcut personal: opţiunea de a nu îşi face o carieră (de a nu munci), de a-şi cheltui toate resursele în mod necugetat, de a consuma droguri sau alcool etc. În acest caz, fireşte că lucrurile stau altfel: «victimele» (dacă pot fi numite aşa) sunt cel puţin parţial răspunzătoare de propriile dezavantaje, şi nu ni se mai pare atît de nedrept ca ele să sufere consecinţele propriilor greşeli.

Pentru a clarifica diferenţa dintre cele două categorii de cazuri, Ronald Dworkin a propus distincţia dintre *brute luck* şi *option luck*, adică dintre *noroc originar* şi *noroc prin opţiune*. Beneficiază de noroc originar cei care, de exemplu, pur şi simplu se nasc în familii bogate; de noroc prin opţiune se bucură cei care ajung bogaţi datorită propriei strategii de viaţă (alegerii unei anumite profesii, lansării în anumite afaceri etc.) Primii n-au nici un merit pentru bogăţia lor; cei din urmă au ajuns bogaţi datorită meritelor lor. În paralel, n-au avut noroc originar cei născuţi în familii sărace («tout dépend de ta naissance/et moi, je ne suis pas bien né», cum spune versul lui Jean-Jacques Goldman); şi n-au avut noroc opţional cei care au sărăcit datorită opţiunilor (profesionale, de afaceri, de stil de viaţă) pe care le-au făcut. Faţă de cei din urmă, putem să nu ne simţim datori cu nimic: au pierdut «pe mîna lor proprie» şi e firesc să suporte consecinţele (deşi, dacă ne gîndim că în multe cazuri *oricine ar fi putut face opţiuni greşite de carieră sau de afaceri*, şi ne punem în locul celor în cauză, putem ajunge la concluzia că şi ei merită un tip oarecare de ajutor).

În schimb, față de cei care suferă de pe urma unui nenoroc originar, ar trebui să ne simțim datori, mai ales dacă societatea este bogată şi ar putea veni cumva în ajutorul lor. Căci, aşa cum spune Nagel,

> „Mi se pare în mod clar nedrept ca un sistem socio-economic să permită ca unii indivizi să trăiască în condiții de real dezavantaj material şi social, pentru care nu sunt răspunzători, dacă o asemenea situaţie poate fi prevenită printr-un sistem de impozitare redistributivă şi prin programe de asistență socială" (Nagel, [1994], p. 62)

Aşadar, intuiția ne spune că este nedrept ca cineva să sufere privațiuni grave, pentru care nu este deloc vinovat, *în condițiile în care sunt posibile măsuri economico-sociale* (impozitare redistributivă şi asistență socială) *care să înlăture aceste privațiuni.* Precizarea finală este importantă, căci ea atrage atenția asupra caracterului nedreptății în cauză; nu este o nedreptate apărută prin fapte *comise*, ci una apărută prin fapte *omise*: suntem vinovați nu pentru că am fi provocat privațiunile, ci pentru că am omis să le micşorăm, deşi o puteam face prin măsurile economico-sociale amintite. Măsurile respective sunt utile pentru asistarea celor care suferă; dar cum apar ele din punctul de vedere al celorlalți membri ai societății? Dacă *unii* vor trebui să plătească impozite mai mari pentru ca *alții* să fie asistați, nu înseamnă oare că societatea sau guvernarea respectivă este părtinitoare? Poate fi considerat just ca unii să sacrifice din veniturile lor pentru alții? Cei bine situați nu sunt responsabili de penuria celor săraci (nu ei le-au diminuat veniturile); dar noi suntem responsabili de «sacrificiile» pe care le impunem celor bine situați: noi suntem cei care le prelevăm o parte din venituri pentru a le transfera celor care suferă. Este oare just acest lucru? Deşi *prima facie* a impune celor bine situați «sacrificii» în favoarea săracilor pare injust, Nagel argumentează că lucrurile nu stau aşa. Pentru a arăta acest lucru, el propune un experiment mental.

> „Să presupunem că am doi copii, unul normal şi fericit, iar celălalt suferind de un handicap dureros. Să-i numim respectiv primul şi al doilea copil. Sunt pe cale să îmi schimb serviciul. Să presupunem că am de ales între a mă muta într-un oraş scump, unde al doilea copil poate primi tratament special şi poate urma o şcoală specială, dar unde standardul de viață al familiei va fi mai scăzut iar vecinii neplăcuți şi periculoşi pentru primul copil – sau să mă mut într-o suburbie semirurală unde primul copil, care este deosebit de interesat de sport şi de natură, poate avea o viață agreabilă şi liberă. Din orice punct de vedere, aceasta este o alegere dificilă. [. . .] cîştigul pentru primul copil, dacă ne-am muta într-o suburbie, este substanțial mai mare decît cel al celui de-al doilea copil dacă ne mutăm la oraş. La urma urmelor, şi cel de-al doilea copil va suferi de pe urma reducerii standardului de viață al familiei şi a mediului dezagreabil. Iar beneficiile educaționale şi terapeutice nu-l vor face fericit ci doar ceva mai puțin nenorocit. Pentru primul copil, pe de altă parte, alegerea este între o viață fericită şi una dezagreabilă. Să adăugăm, ca trăsătură a cazului, şi că nu avem nici o cale de a-l compensa pe unul din copii dacă facem

alegerea care îl favorizează pe celălalt. Resursele familiei sunt solicitate la maximum şi niciunul dintre copii nu are ceva la care ar putea renunța, ceva ce ar putea a fi convertit într-un lucru cu valoare semnificativă pentru celălalt. Dacă am alege să ne mutăm la oraş, ar fi o decizie egalitară. Este mai urgent să facem ceva pentru al doilea copil, chiar dacă beneficiul pe care i-l acordăm e mai mic decît cel pe care l-am putea acorda primului. Această urgență nu este în mod necesar decisivă. Ea poate fi depăşită în importanță de alte considerații, căci egalitatea nu este singura valoare. Dar ea este un factor, şi depinde de poziția mai proastă a celui de-al doilea copil. O îmbunătățire a situației lui este mai importantă decît o îmbunătățire egală, sau chiar decît o îmbunătățire ceva mai mare, a situației primului copil" (Nagel, [1979], p. 124).

Să remarcăm, mai întîi, că teza lui Nagel nu este utilitaristă: ea nu pledează pentru decizia care ar aduce maxim de beneficiu total (aceasta ar fi cea favorabilă primului copil).

Filosoful american pledează pentru o soluție egalitară, şi anume cea care reduce distanța dintre cei doi copii (făcîndu-l pe al doilea ceva mai puțin nefericit). Cum se poate însă justifica o atare soluție? Elitismul va susține că noi comitem o greşeală «sacrificînd» tocmai copilul mai bine înzestrat pentru o mică îmbunătățire a situației copilului handicapat (dar este vorba de un real «sacrificiu»?). Ce ne îndreptățeşte să facem acest lucru? Răspunsul este următorul: noi nu suntem de vină pentru handicapul celui de-al doilea copil; dar, dat fiind acest handicap, dacă favorizăm primul copil şi nu pe al doilea, înseamnă că noi acționăm în virtutea unui principiu al *polarizării* («celui ce are i se va mai da, celui ce n-are i se va mai lua»): celui deja fericit îi creăm condiții pentru mai multe satisfacții, iar celui handicapat (deja nefericit) îi răpim şansa unei mici îmbunătățiri – astfel, distanța dintre ei (în ceea ce priveşte capacitatea de a se bucura de viață) s-ar mări. În acest caz, deşi nu suntem răspunzători de handicapul inițial al celui de-al doilea copil, suntem totuşi răspunzători de mărirea distanței dintre ei, de faptul că nu facem nimic pentru cel mai nenorocit din cei doi. Dimpotrivă, dacă – aşa cum recomandă Nagel – favorizăm pe cel de-al doilea copil, reducem distanța dintre ei şi evităm polarizarea. Nu suntem însă, în acest caz, nedrepți cu primul copil? Nu cumva, luînd această decizie, ținem seama doar de interesele celui de-al doilea copil?

Nu este vorba de o nedreptate, susține Nagel, pentru că *datoria morală nu ne poate cere să facem pe cel fericit şi mai fericit, iar pe cel nefericit şi mai nefericit* (prin aceea că nu îl ajutăm cînd am putea-o face). Dacă am opta pentru a-l ajuta pe cel care este deja favorizat, am ține seama într-adevăr numai de interesele unuia din ei, şi anume ale primului.

Dacă vrem să ținem seama de interesele ambilor copii, trebuie să judecăm astfel: «primul copil este deja fericit; el nu are nevoie urgentă de un plus de fericire, căci oricum, situația lui va fi mai bună decît a celui de-al doilea; în schimb, al doilea, fiind nefericit, are nevoie de un plus de fericire: alegînd varianta favorabilă lui, am

ținut seama de interesele ambilor copii – dată fiind situația, nu l-am putut ajuta dec unul, dar l-am ajutat pe cel care avea cea mai mare nevoie. Aceasta nu înseamnă c am ignorat pe unul dintre ei, ci doar că am făcut sacrificiul cel mai ușor de supo (mai ușor suportă primul copil viața la oraș, decît cel de-al doilea viața în suburb unde nu beneficiază nici de tratament, nici de școală adecvată lui)».

Un tip analog de raționament se poate face și în chestiunea impozitării menite să permită asistarea celor defavorizați (între cele două exemple există deosebiri, dar și asemănări importante). Guvernarea nu este un părinte pentru cetățeni, așa cum sunt cei care îi cresc pe cei doi copii. *Dar și ea trebuie să fie imparțială, să țină seama de interesele tuturor, ca și părinții.* Ca atare, și ea va trebui să facă un raționament analog celui de mai sus și deci să dea prioritate celor în situație mai grea (celor defavorizați).

Este adevărat că cei avantajați vor avea unele pierderi financiare (nu e vorba de fapt de «sacrificii»); dar ei sunt oricum avantajați, iar situația lor rămîne oricum mai bună decît a celor defavorizați și asistați. Este mai firesc să suporte pierderea cei care au situația mai bună, decît cei care au situația mai proastă. Dacă, însă, ne-am decide să nu facem nimic pentru cei defavorizați (pentru a nu-i supune la nici un fel de pierderi financiare pe ceilalți), atunci ar însemna într-adevăr că ținem seama numai de interesele unora și nu ne gîndim deloc la ceilalți.

Prin prisma acestui model, se poate conchide că politicile asistențiale sunt juste din punct de vedere moral. Ele nu satisfac maximal pe toți (căci aceasta nu este posibil), dar țin seama de interesele tuturor și localizează pierderile acolo unde ele sunt mai ușor de suportat. Dacă cineva care a făcut parte dintre cei avantajați va falimenta și va ajunge printre cei dezavantajați (nenoroc prin opțiune însă, nu originar!), va recunoaște că este just ca pierderile să fie localizate acolo unde sunt mai ușor de suportat. La fel va face și omul rațional plasat în spatele vălului de ignoranță al lui Rawls.

/3.3.5.1.1.2.2/ Gauthier

Împotriva interpretării egalitariste de tip Nagel, se aduce de obicei contraargumentul următor: situația socială (favorizați-defavorizați) nu este analogă celei în care se află cei doi copii (cel normal-cel handicapat); în cazul celor doi copii, cel normal nu este ajutat, dar nici nu i se fură nimic (pentru a i se da celuilalt); în schimb, prin impozitare, guvernarea ia ceva ce aparține de drept celor impozitați (celor avantajați) și transferă acel ceva altor oameni (celor dezavantajați) care n-au nici un drept asupra valorilor respective. Pe scurt, pretind libertarienii, statul fură de la unii pentru a-i ajuta pe alții.

Premisa acestui raționament este: *absolut tot ceea ce dețin cei avantajați le aparține de drept, astfel că orice prelevare de la ei este un fel de furt* (sau, oricum, ceva nejustificat). Premisa era acceptată tacit și de Nozick. Se poate arăta că această premisă este greșită; împotriva ei, au argumentat atît Gauthier [1986], cît și Nagel și Murphy [2002].

Argumentarea lui Gauthier pleacă de la ideea sa despre dreptate (vezi /2. 7. 4/). O situație este dreaptă dacă niciunul dintre partenerii implicați în ea nu profită de celălalt (nu își îmbunătățește situația cooperînd cu celălalt care însă, prin cooperare, și-o înrăutățește). Or, dacă societatea este un sistem de cooperare (așa cum spune și Rawls), înseamnă că este posibil ca unii să-și îmbunătățească situația prin cooperare, iar alții să și-o înrăutățească. Primii profită de ceilalți, iar ceea ce cîștigă ei *cîștigă în mod nedrept*. Un exemplu clarifică această teză.

Nozick evoca exemplul unui celebru sportiv, baschetbolistul Wilt Chamberlain, care, fiind adulat de public, se putea îmbogăți percepînd cîte un procent din prețul fiecărui bilet vîndut la meciurile sale. Întrucît spectatorii au plătit de bună voie prețurile respective, tot ceea ce Wilt Chamberlain a dobîndit îi aparține de drept și nimeni altcineva nu are vreun temei de a-i preleva ceva din cîștigul realizat. Chiar dacă acest cîștig ar avea caracter de rentă [factor rent], adică de beneficiu datorat nu eforturilor sau calităților lui personale, ci decalajului cerere-ofertă de pe piață, totuși, conform lui Nozick, sportivul are drepturi depline asupra lui.

Gauthier contestă că aceste drepturi sunt depline. El atrage atenția că renta nu este exclusiv o răsplată pentru eforturile sau calitățile intrinseci ale cuiva, ci este un efect al *scarcity* (insuficienței unui bun) și al decalajului cerere-ofertă de pe piață. Ca atare, dacă în suma cîștigată de Wilt Chamberlain o parte are caracter de rentă, acea parte este un surplus datorat interacțiunii sociale (raportului existent între talentele sportivului, talentele altora și cererea publicului); drept urmare, acea parte nu aparține de drept doar sportivului ci, fiind un surplus cooperativ, trebuie împărțită între toți participanții conform principiului concesiei relative minimax (vezi /2.7.3/).

Desigur, nu tot cîștigul sportivului trebuie supus împărțirii. Sportivul are tot dreptul să pretindă „o remunerație suficientă pentru a face baschetul ocupația lui preferată" (Gauthier, [1986], p. 276), adică o sumă care să reprezinte mai mult decît costurile sale de oportunitate (costurile alternativelor la care renunță pentru a juca baschet); căci numai dacă obține un beneficiu peste aceste costuri, va fi el interesat să lase alte ocupații și să joace baschet (spre delectarea spectatorilor săi). Această sumă este, de altfel, și suma pentru care sportivul ar fi dispus să joace dacă n-ar ști cîți spectatori vin la meci (și, deci, n-ar ști că ar putea cîștiga chiar mai mult, datorită numărului foarte mare de spectatori). Ceea ce depășește însă această sumă, este o rentă de care Wilt Chamberlain beneficiază singur *în mod nedrept*; ea nu trebuie confiscată total, dar trebuie împărțită de el cu ceilalți pentru că este surplus cooperativ, adică provine din relația sportiv-public, nu doar din calitățile intrinseci ale sportivului (Gauthier, [1986], pp. 272-276).

Dacă interpretarea lui Gauthier este corectă, atunci nu tot ceea ce dobîndește legal un om (în cadrul cooperării sociale) îi aparține și de drept. O parte din ceea ce dobîndește el constituie surplus cooperativ (se datorează cooperării cu ceilalți, deci se datorează implicit și celorlalți) și trebuie împărțită cu ei.

Ca atare, premisa că absolut tot ceea ce cîștigă o persoană în mod legal îi

aparține de drept, iar prelevările din suma respectivă (impozite etc.) sunt un fel de furt, este incorectă. În particular, impozitele nu pot fi considerate din principiu prelevări abuzive sau furturi din cîștigul legitim al persoanelor. Aceasta nu înseamnă, însă, că n-ar exista și impozite abuzive; ele există, fără îndoială, și încă în mod frecvent (guvernarea abuzează frecvent de puterea ei de a impozita); dar nu orice impozit este, din principiu, abuziv. În general, impozitarea ca prelevare a unei părți a surplusului cooperativ (adică a cîștigului provenit din cooperare, nu din contribuția singulară a persoanei) poate fi considerată justificată. Drept urmare, politicile de alocare și realocare bazate pe impozite nu sunt apriori condamnabile (desigur, ele nu sunt nici apriori juste!).

/3.3.5.1.2/ Etica impozitării

Dificultățile legate de scopurile politicilor publice pot fi ilustrate dacă se discută cazul impozitării. (Spațiul nu permite decît o discuție extrem de sumară).

Liberalii radicali sau libertarienii contestă legitimitatea oricărei impozitări, considerînd că impozitarea, ca impunere exercitată asupra cetățeanului în scopul de a-l obliga să cedeze o parte din veniturile care îi aparțin de drept, este un furt operat de stat. Se afirmă, în acest sens, că statul operează cel mai grav jaf asupra oamenilor, deoarece, spre deosebire de un hoț oarecare, statul deposedează

- sistematic, nu ocazional
- nu numai pe unii oameni, ci pe toți
- nu doar de ceea ce omul are asupra sa, ci de tot ce crede statul necesar să fie confiscat
- fără drept de apel, fără speranță de recuperare

Din acest punct de vedere, impozitarea apare ca fenomen prin care unii (politicienii) decid asupra banilor altora (cei impozitați) în scopuri pe care le cred ei (politicienii) necesare, sau în favoarea cui vor ei, politicienii (cf. Milton Friedman). Deseori, datorită netransparenței birocrațiilor guvernamentale și a dificultății de a le controla, se poate afirma că «nu se știe cine decide asupra banilor nu se știe cui în nu se știe care scopuri». În plus, impozitarea încurajează corupția, abuzurile, etc. politicienilor, deoarece este foarte dificil să asiguri ca cine administrează banii altora să nu încerce să profite de ei în interes personal. La rîndul lor, oamenii vor face tot posibilul pentru a evita impozitarea (evaziuni, falsuri etc). Se evocă de asemenea și o anumită inechitate în raporturile dintre autorități și contribuabil, concretizată în aceea că, prin impozitare, primele participă negreșit la succesele financiare ale celui de-al doilea, dar niciodată la insuccesele lui: «cîștigă, și statul va cîștiga odată cu tine; pierde, și vei plăti singur toate pierderile».

Concluzia ar fi că statul însuși comite un act imoral prin impozitare și că el încurajează amplificarea imoralității (cf. F. A. Hayek, M. Friedman). Moral ar fi, conform viziunii liberale, ca fiecare om să poată decide singur asupra utilizării propriilor bani.

Dimpotrivă, social-democraţii, creştin-democraţii şi unii dintre conservatori, plecînd de la considerente etice şi/sau utilitariste, susţin o implicare largă a statului în formularea şi satisfacerea unor interese colective, apreciind că aceste interese nu pot fi abandonate. Strategia Stîngii, dar şi a viziunilor de tip comunitarian de inspiraţie creştin-democrată sau conservatoare, este, aproape totdeauna, de a arăta că există totuşi suficiente elemente comune (între preferinţe alternative) şi suficiente criterii obiective de judecată pentru a se putea ajunge în final la o soluţie justă pentru toţi membrii comunităţii. Statul nu poate deci evita să intervină în constituirea şi gestionarea resurselor publice, în alocarea acestora conform unor priorităţi.

Însă chiar atunci cînd se cade de acord asupra unor interese publice prioritare şi asupra utilităţii impozitării, nu dispar toate dificultăţile. Dimpotrivă, se nasc noi probleme, inclusiv probleme morale, privind politica publică optimă (de impozitare). Impozite minime sau maxime? Impozit progresiv (cu atît mai mare cu cît şi venitul este mai mare) sau în cotă fixă? Ce sume de bani trebuie deduse (excluse de la impozitare)? Cine trebuie exceptat de la impozitare? Şi, mai ales, care sunt priorităţile în folosirea sumelor colectate la bugetul statului? Trebuie oare folosiţi banii obţinuţi prin impozitare (inclusiv de la oameni cu venituri mici) pentru susţinerea întreprinzătorilor privaţi, a anumitor firme considerate importante pentru economia naţională etc? Trebuie folosiţi aceşti bani pentru garantarea unor împrumuturi sau întreprinderi private (presupus utile)? Are oare sens moral ca un contribuabil obişnuit (cu venituri mici) să contribuie la susţinerea sau garantarea unor operaţiuni decise de intreprinzători şi patroni (oameni cu venituri mari), la asumarea riscurilor acestora din urmă, care vor fi şi beneficiarii profiturilor obţinute în final? Întreprinzătorii vor răspunde pozitiv la aceste ultime întrebări, evocînd rolul social pozitiv al investiţiilor sau împrumuturilor făcute de ei (creare de locuri de muncă, dezvoltare economică, creşterea produsului intern, satisfacerea pieţei etc); oamenii cu venituri modeste vor fi însă înclinaţi să considere imorală finanţarea iniţiativelor posesorilor de resurse mari prin impozitarea celor cu resurse mici, asumarea de riscuri de către stat (deci de către contribuabilii mărunţi, cu venituri modeste) în favoarea întreprinzătorilor privaţi (adesea cu venituri mult mai mari) etc. Aceste probleme sunt frecvent în atenţia opiniei publice ca probleme morale; un politician american de orientare populistă, George C. Wallace, fost guvernator al Alabamei şi de mai multe ori candidat la alegerile prezidenţiale (1968, 1972), exprima astfel preocuparea pentru moralitatea impozitării:

> „Suntem sătui şi scîrbiţi de faptul că cetăţeanul mediu este impozitat pînă la disperare în timp ce aceşti multimiliardari, ca Rockfeller, ca Ford, ca Mellon şi Carnegie, scapă fără să plătească impozite“ (*apud* Sandel [1996], p. 298).

/3. 3. 5. 1. 3/ Etica alocării resurselor

Presupunînd că impozitarea este acceptată şi, pe baza ei (în principal), se constituie un buget de stat (adică o sumă de resurse financiare publice), aşa cum se şi întîmplă de fapt în toate statele moderne, se ridică noi probleme de ordin etic.

/3.3.5.1.3.1/ *Problemele macro-alocării şi micro-alocării resurselor*

Existenţa unor resurse publice declanşează totdeauna o competiţie, sau chiar o luptă, pentru aceste resurse. Diverse grupuri sociale (defavorizaţii, angajaţii. angajatorii), profesionale, etnice, de vîrstă sau de sex, solicită o cotă cît mai mare din bugetul public (din *the national pie*, adică din 'plăcinta naţională', cum se spune în SUA). Problema alocării resurselor la nivel global sau naţional este problema *macro-alocării.* Macro-alocarea (sau alocarea resurselor la nivel macro, la nivel naţional) trebuie să satisfacă diversele nevoi sociale de resurse şi asistenţă din domeniile

- infrastructură (drumuri, poduri, reţele de energie, de telecomunicaţii etc)
- economie (componente etatizate ale activităţii economice: gestionarea resurselor naturale, zăcăminte minerale, păduri etc)
- educaţie publică (învăţămînt)
- asistenţă medicală publică
- administraţie de stat (la nivel central şi local)
- justiţie
- protecţia ordinii legale (poliţie, jandarmerie, gardieni publici, pază publică)
- apărare naţională
- cercetare ştiinţifică de interes naţional
- cultură
- diplomaţie şi relaţii internaţionale
- protecţia mediului

În multe cazuri, probabil în cele mai multe, alocarea resurselor se face pe baze extra-morale, în principal pe baza rezultatelor competiţiei (luptei dintre grupuri) şi a raporturilor de forţă dintre acestea, în funcţie de capacitatea de ameninţare [threat capacity] a fiecărui grup. Grupurile de lobby puternice, grupurile cu capacitate de presiune mai mare (de exemplu, grupurile cu mare influenţă politică, care pot manipula opinia publică prin *mass media* şi care pot determina deciziile politice, sau grupurile care prin greve pot paraliza viaţa socială) dobîndesc o parte mai mare din buget, în timp ce grupurile cu capacitate de presiune mai mică vor obţine mult mai puţin. Problema care se pune este însă dacă există o procedură corectă din punct de vedere moral pentru macroalocarea resurselor. Aici societatea modernă se confruntă din nou cu dificultăţile create de

- diversitatea nevoilor, intereselor şi preferinţelor
- limitele comparării şi agregării preferinţelor
- înţelegerea diferită a priorităţilor
- incertitudinea privind viitorul (viitor de care depind priorităţile)

- insuficiența resurselor

Nu există un algoritm pentru macro-alocarca rcsurselor, dar există încercări de a stabili principii de macro-alocare cît mai aproape de intuițiile privind ceea ce este just într-o societate modernă (cf. Wikler și Marchand, în Kuhse ș. a., ed., [2001]) . Propuneri de acest fel sunt:

- alocarea bazată pe analiza cost-beneficiu (de exemplu, alocarea resurselor pentru sănătate pe baza maximizării beneficiilor obținute la anumite costuri: dacă o anumită sumă de bani aduce investiții mai mari prin folosirea ei la îmbunătățirea asistenței medicale, decît prin folosirea ei la îmbunătățirea sistemului educațional, ea va fi alocată sănătății); aici însă există obiecția morală că nu se ține seama decît de eficiență, și nu de amploarea sau urgența nevoilor unor grupuri sociale
- alocarea democratică (prin decizie parlamentară sau referendum) tinde să dea prioritate preferințelor majorității populației, dar poate neglija eficiența, mai ales pe termen lung, poate ignora anumite priorități neglijate de populație etc.
- alocarea pe baza priorităților sociale (dirijare prioritară de fonduri spre domenii prioritare pentru prosperitatea socială sau economică, pentru binele public); aici se pune însă problema dificultății sau imposibilității stabilirii obiective a priorităților

Pentru clarificarea problemelor care se ridică și a dilemelor etice existente, să analizăm puțin chestiunea alocării resurselor pentru asistență medicală. Macroalocarea resurselor se ocupă și de felul cum trebuie repartizate resursele la nivelul diverselor domenii medicale. Aici se propune o metodă de alocare bazată pe

- speranța de ani de viață medii din punct de vedere calitativ («QALY», adică «quality-adjusted life years»): cu alte cuvinte, se calculează speranța de ani de viață medii sub aspect calitativ care se pot cîștiga prin anumite tratamente, și se alocă sumele existente acelor tratamente sau domenii medicale ce oferă speranțele cele mai mari în acest sens

Stabilirea mediei calitative este necesară pentru că, în urma tratamentelor în diferite specialități medicale, se obțin ani de viață cu diverse nivele calitative (ani de viață cu handicap motor, ani de viață cu nevoie permanentă de dializă, ani de viață cu regim alimentar, cu ochelari de vedere etc.). Apar însă probleme de etică deosebit de complexe, deoarece metoda îi favorizează pe tineri (care cîștigă totdeauna mai mulți ani de viață prin tratament), pe cei cu boli sau accidente ușoare (care cîștigă ani de viață cu o mai bună calitate, fără handicapuri), etc. (Wikler și Marchand, în Kuhse ș. a., ed., [2001])

Microalocarea resurselor are în vedere alocarea la nivel local (un oraș, un spital etc). Aici este deosebit de evidentă problematica morală de neocolit (cf. Harris, în Kuhse [2001]) :
trebuie oare asistată prioritar persoana

- care suferă mai mult (are dureri sau, de exemplu, senzații de sufocare ori suferințe psihice), sau
- cea care, obiectiv vorbind, se află în stare fizică mai proastă (disfuncții organice, degenerări, comă etc), sau
- cea care are speranțe mai mari de însănătoşire (de succes al tratamentului), sau
- cea mai tînără, sau
- cea mai periculoasă (prin maladia ei) pentru societate (SIDA, boli transmisibile etc), sau
- cea mai puțin 'vinovată' de starea ei (multe maladii, disfuncții sau accidente se datorează unor greşeli de conduită ale bolnavului: abuz de alcool, de droguri, de tutun, de alimente, şofat imprudent, otrăviri etc), sau
- cea mai săracă (deci incapabilă de a-şi asigura tratament privat), sau
- cea mai «importantă social» (în sensul de personalitate creatoare, sau de lider, sau chiar de susținător de familie) ?

S-ar putea spune că toate aceste criterii sunt importante şi trebuie luate în considerare, dar cum se poate realiza ierarhizarea şi agregarea lor? Aici reapare problema limitelor agregării, şi dificultatea cazurilor indecidabile (persoane ce satisfac cerințele prioritare la un criteriu, dar nu la altele etc).

Dacă, pe de altă parte, se abandonează principiul agregării, apar disputele morale. Se pot aduce totdeauna argumente pentru una sau alta dintre priorități, dintre ierarhizări, dar nu există nici consens asupra vreuneia dintre ele, nici algoritm de decizie neutru. Cei ce dau un loc important principiului moral al asumării responsabilității, vor decide împotriva tratamentelor prioritare pentru cei 'vinovați' de maladia sau accidentul suferit. Cei ce înclină spre argumente utilitariste, vor lua în calcul mai ales consecințele tratamentului, în timp ce adepții eticii deontologiste vor accentua, de exemplu, datoria de a ajuta pe toți bolnavii, fără excepție etc.

/3.3.5.1.3.2/ **Etica reparatorie** (Etica reparației unor nedreptăți anterioare)

În unele cazuri, politicile publice urmăresc repararea unor nedreptăți comise în trecut. Spre exemplu, în SUA se discută destul de intens repararea nedreptăților făcute americanilor de culoare (ai căror strămoşi au fost aduşi cu forța în SUA ca sclavi), pieilor roşii (cărora coloniştii americani le-au confiscat pămînturile, şi pe care în mare parte i-au exterminat) etc. Probleme similare se ridică referitor la America de Sud şi populațiile indigene existente anterior colonizării spaniole şi potrugheze, în Australia etc. În statele post-comuniste, s-a discutat problema reparării nedreptății făcute foştilor proprietari (de clădiri, terenuri, păduri, firme, aur etc) cărora regimul comunist le-a confiscat abuziv aceste bunuri.

Problema se poate pune (şi se pune efectiv uneori) şi pe plan internațional: repararea nedreptății făcute de fascişti evreilor (deposedați de bunuri sau exterminați; de remarcat că şi în România evreii au fost deposedați abuziv sub regimul fascist legionar), altor etnii (romi), persoanelor deportate sau strămutate etc.

Problemele în cauză sunt deosebit de complicate, deoarece:

- în multe cazuri, dimensiunea pagubelor suferite de cei nedreptățiți nu mai poate fi stabilită cu precizie (lipsesc documentele doveditoare etc; în plus, există mari pagube de ordin moral, generate de suferințele morale și psihologice prilejuite de aceste nedreptăți, iar aceste pagube sunt practic imposibil de evaluat)
- bunurile în cauză (confiscate, distruse etc.) nu mai există sau nu mai pot fi identificate
- deși bunurile în cauză există încă, ele au suferit transformări importante (astfel că nu mai sunt utile foștilor proprietari; sau înglobează valori investite ulterior confiscării și la care foștii proprietari nu au dreptul – de exemplu, case renovate, modernizate, dotate la nivel suprior etc; restituirea, în acest caz, ar constitui o nouă nedreptate, de data aceasta la adresa celor ce făcut investițiile respective, dacă au făcut-o 'cu bună credință', în sensul legii, adică fără a fi responsabili sau conștienți de nedreptatea inițială)
- persoanele vinovate (sau generația vinovată, caz în care problema cade în sfera dreptății intergeneraționale) nu mai trăiesc sau nu pot achita despăgubirile necesare (nu mai posedă valorile respective, și nici echivalentul lor)
- nu există un factor politic care să poată impune despăgubirea necesară (ceea ce este valabil mai ales în cazul în care vinovate sunt generații sau persoane din anumite state, așa numitele 'mari puteri', ce nu pot fi constrînse să își achite obligațiile)

De multe ori restituirile de bunuri confiscate și despăgubirile nu se fac pe baze etice, ci pe baze pur politice (pentru a răspunde unor presiuni făcute de persoanele păgubite sau urmașii lor, de anumite forțe politice sau partide, de anumite state sau uniuni de state cum este UE etc). Dar principiile etice după care ar trebui să se lucreze în aceste situații sunt:

- respectarea principiului *non-retroactivității legii* (legea nu funcționează retroactiv, adică nu se aplică anterior promulgării ei); ca atare, nedreptățile, confiscările, abuzurile, vătămările trebuie evaluate în raport cu legile și principiile de drept în vigoare la data comiterii lor, nu în raport cu reglementări legale sau norme juridice, morale, ulterioare; dacă acest principiu nu se respectă, se creează un infinit spațiu pentru arbitrar și abuz, deoarece orice persoană și orice act devin susceptibile de incriminare ulterioară (prin adoptarea ulterioară a unor noi reglementări juridice sau noi principii morale);
- Confiscările și nedreptățile comise de fasciști, legionari sau comuniști, pot fi incriminate: 1/dacă la vremea comiterii lor încălcau legile în vigoare la acea dată, sau 2/dacă la vremea comiterii lor, legile în vigoare erau ele însele nedrepte, în sensul că încălcau principii juridice și morale care erau în vigoare la aceeași dată. Ele nu sunt și nu pot fi incriminate pe baza legilor intrate în vigoare ulterior sau a unor principii juridice, morale, care s-au adoptat ulterior comiterii lor. Confiscările făcute de legionari sunt în mod foarte clar nedrepte, deoarece principiul inviolabilității proprietății era în vigoare atunci (dar

legionarii refuzau să-l aplice evreilor).

- respectarea principiului *responsabilității*: despăgubirile trebuie achitate de cei răspunzători de pagubele făcute, nu de terțe părți care nu au nici o vină; responsabili de aceste pagube sunt deci 1/cei ce le-au comis în mod voluntar şi conştient (adică, ştiind că sunt nejustificate) 2/cei ce au profitat de nedreptățile făcute, dacă au ştiut că sunt nedreptăți şi numai din momentul cînd au aflat acest lucru (cf. Axel Gosseries *Historical Emissions and Free Riding*).
- respectarea principiului *'să nu lezezi'*: repararea nedreptăților trebuie făcută fără a leza pe alții, adică persoane nevinovate (prin lezare înțelegîndu-se daune sau pagube majore, semnificative); multe dintre restituirile de proprietăți făcute în România după 1990 au încălcat acest principiu (chiriaşi sau proprietari de bună credință au fost deposedați, în vederea restituirii unor proprietăți confiscate sub comunism, deşi nu aveau nici o răspundere pentru aceste confiscări şi achiziționaseră proprietatea cu bună credință)
- respectarea principiului *dreptății intergeneraționale*: o generație nu este răspunzătoare decît de faptele pe care le-a comis ea însăşi, sau de faptul că a profitat conştient de nedreptățile făcute de alții; ea nu poate fi chemată să răspundă de faptele unor generații anterioare (strămoşi) decît în măsura în care profită conştient de beneficii rezultate din acele nedreptăți;
- respectarea principiului *individualizării responsabilității*: responsabilitatea este individuală, şi incriminarea nu trebuie să fie colectivă (fiecare este răspunzător personal, şi nu poate fi incriminat doar pentru că aparține unui grup în care alții sunt vinovați)
- respectarea principiului *diminuării responsabilității*: responsabilitatea este cu atît mai directă şi mai mare cu cît legătura (biologică, etnică, temporală etc.) între cei responsabili de nedreptățile comise şi cei chemați să le repare (deoarece au beneficiat conştient de avantaje de pe urma lor) este mai directă şi mai mare şi poate fi atestată în mod indubitabil; diminuarea masivă a responsabilității care se produce prin slăbirea acestei legături poate conduce la *prescrierea* culpei; în acest sens, moştenitorii imediați ai unei persoane care s-a îmbogățit prin furt pot fi chemați să repare pagubele făcute de cel pe care l-au moştenit (în sensul de a restitui bunurile furate pe care le-au moştenit, deoarece au o responsabilitate îndeajuns de mare şi de directă), dar cetățenii turci de azi nu pot fi chemați să despăgubească cetățenii balcanici pe motivul că strămoşi de-ai lor de acum patru secole au jefuit strămoşi de acum patru secole ai cetățenilor balcanici.

/3.3.5.2/ Politicile de grup-țintă

O mare parte dintre politicile publice se adresează unor grupuri-țintă, fiind destinate să rezolve probleme speciale cu care se confruntă acestea sau pe care le creează acestea. În multe cazuri, este vorba de protejarea unor grupuri (dezavantajate, discriminate, vulnerabile etc.), în alte cazuri de protejarea comunității față de anumite grupuri (periculoase).

3. 3. 5. 2. 1/ Politicile antidiscriminatorii

Drepturile omului, garantate constituțional, impun ca nimeni să nu fie discriminat pe temeiul rasei, originii etnice, sexului, etc. Principalele atitudini discriminatorii interzise în lumea civilizată sunt:

- rasism (discriminarea de rasă)
- naționalism, etnicism (discriminarea de etnie sau naționalitate)
- «ageism» (de la englezescul «age», vîrstă): discriminarea de vîrstă
- sexism (discriminarea de sex)

Foarte frecventă este **discriminarea politică** sau **ideologică**, adică discriminarea unor persoane pe temeiul opțiunilor lor politice sau ideologice. Discriminarea politică este oficializată şi permanentizată în statele dictatoriale sau totalitare, însă ea nu lipseşte complet nici în state democratice (cel mai celebru caz de discriminare politică într-un stat democratic este «maccarthy-smul» american, din anii 1950).

De asemenea, un fenomen foarte răspândit a fost (şi este încă) *discriminarea religioasă*, discriminare pe temeiul apartenenței la o anumită religie (sau pe temeiul refuzului de a adera la o religie: căci principiul nondiscriminării religioase nu cere numai toleranță față de persoanele de alte religii sau credințe, ci şi față de **atei şi** agnostici!).

În mod frecvent este practicată discriminarea de către angajatori. Unele firme abuzează de libertatea pe care o au în a angaja pe cine doresc, şi resping solicitanți corespunzători profesional pe motive etnice, de sex, sau de vîrstă (refuză să angajeze persoane de culoare, sau romi, sau imigranți, sau femei, sau oameni peste 40 de ani în anumite funcții).

În general, firmele resping acuzația de conduită imorală, inspirată de discriminare rasială, şi invocă anumite considerente pur economice pentru refuzul lor: riscurile pe care le prezintă angajații în cauză pentru activitatea firmei (prin posibile absențe, datorită gravidității în cazul femeilor, sau datorită îmbolnăvirilor mai frecvente la oamenii peste 40 de ani; prin randament scăzut, indisciplină etc.).

În unele cazuri, se poate argumenta că firma nu îşi poate asuma riscurile sau costurile implicate de nediscriminare. De exemplu, o bancă americană poate susține că refuză să împrumute cu bani persoane de culoare, deoarece statisticile arată că riscurile de fraudă sau de nereturnare a creditelor sunt mai mari la persoanele de culoare decît la albi. În plus, banca poate argumenta că ea trebuie să se conducă după statistici generale, deoarece studiul fiecărui caz în parte (menit să verifice onestitatea, solvabilitatea etc.) este exclus de costurile prohibitive ale unei atari verificări (Sowell, [1996])

Susținătorii nediscriminării afirmă însă că toate aceste considerente sunt simple pretexte, adevăratele motive fiind culpabile: rasism, şovinism, sexism etc. De

asemenea, ei semnalează că discriminarea, chiar bazată pe date corecte privind conduita anterioară a persoanelor, nu trebuie să fie admisă în virtutea unei prezumții de vinovăție (o persoană care a fost condamnată anterior pentru furt nu trebuie discriminată sau respinsă la angajare, deoarece aceasta înseamnă că se face prezumția că persoana va fura din nou). De ce ar interesa firma faptul că o persoană de 25 de ani a comis un delict la 18 ani (furt, sau consum de droguri)? Se prezumă că va recidiva? Adepții non-discriminării semnalează şi un argument utilitarist: dacă nici o firmă nu angajează un fost condamnat (pentru furt), acesta va fi împins (de lipsa de venit) să înceapă din nou să fure. Ar fi deci în interesul societății să acționeze pe baza prezumției de nevinovăție, nu pe baza celei de vinovăție.

În plus, dintr-o perspectivă etică strictă, se poate susţine că firmele nu au dreptul de a discrimina (deci de a încălca drepturile omului) pentru a-şi maximiza profitul. Mai mult, se poate afirma că firmele sau instituțiile nu au dreptul de a discrimina nici dacă intențiile urmărite sunt cele moralmente ireproşabile (vezi mai jos, paragraful despre discriminarea pozitivă).

/3. 3. 5. 2. 2/ Politicile de discriminare pozitivă

Mai ales după 1950, s-a dezvoltat practica discriminării pozitive (sau «inverse»). Există cazuri în care anumite persoane sunt discriminate pozitiv (li se acordă privilegii) pe baza situației lor defavorizate sau a unor nedreptăți la care au fost supuse în trecut (direct, sau indirect, prin strămoşii lor nedreptățiți). Discriminarea pozitivă este deci justificată moral, fie pe baza datoriei de a ajuta pe cel aflat în dificultate, fie pe baza celei de a compensa nedreptăți ulterioare. De asemenea, uneori ea este justificată prin avantajele pe care le aduce societății ca întreg, adică printr-o contribuție la Binele public. În acest sens, R. Dworkin exemplifică evocînd avantajele unei strategii de discriminare pozitivă care ar mări numărul de studenți la drept din rîndurile negrilor; acestea ar fi:

- mai mulți avocați negri vor îmbunătăți serviciile juridice pentru negri
- serviciile juridice mai bune vor reduce tensiunile sociale
- educația juridică se va îmbunătăți, deoarece prezența negrilor la discuțiile din facultate va ajuta la înțelegerea problemelor sociale şi rasiale
- succesul unor negri la facultatea de drept va încuraja şi alți negri cu calități intelectuale bune să candideze la facultate (R. Dworkin, [1998], p. 206).

Drept urmare, discriminarea pozitivă pentru negri se justifică nu numai din punctul lor de vedere (ca reparație a unor nedreptăți sau ca asistență pentru defavorizare) ci şi sub aspect social (ca Bine public).

Şi totuşi, cel puțin în unele cazuri, discriminarea pozitivă a unor persoane poate conduce la pretenția altora că, drept urmare a punerii în aplicare a discriminării pozitive, alte persoane au fost discriminate negativ (defavorizate).

Un caz celebru de conflict între cerința discriminării pozitive a unora și cerința nediscriminării (negative) a altora este 'cazul Bakke'.

Cazul Allan Bakke. Bakke, un tînăr alb, a candidat la facultatea de medicină a Universității din California și a fost respins. Dar facultatea rezervase 16 locuri din 100 pentru studenți de culoare (discriminare pozitivă); Bakke avea note mai bune decît mulți din studenții de culoare admiși, și, considerîndu-se discriminat negativ pe temei de rasă, a dat în judecată facultatea. Tribunalul i-a dat cîștig de cauză, apreciind că, deși discriminarea pozitivă (practicată în favoarea studenților de culoare) nu este condamnabilă moral, este condamnabil moral ca, pentru asigurarea ei, să se facă o altă discriminare (negativă). (De George, [1999], p. 443)

Cu alte cuvinte, concluzia morală ar fi că discriminarea negativă este inadmisibilă (legal dar și moral) chiar și în cazurile în care decurge din scopuri moralmente juste: discriminarea pozitivă nu trebuie să atragă după ea o discrimnare negativă.

Există multe alte cazuri de acțiuni în instanță deschise (mai ales în SUA) împotriva discriminării pozitive și a efectelor ei. Unul dintre acestea este cazul De Funis, din 1974.

De Funis contra Odegaard: un tînăr evreu, De Funis, nu a reușit la testele de admitere de la facultatea de drept a Universității din Washington, dar, cum rezultatele sale la test erau suficient de bune pentru a fi admis pe locurile rezervate grupurilor discriminate pozitiv (negri, filipinezi, amerindieni), el a deschis acțiune în instanță considerîndu-se discriminat (negativ). În final, el a avut cîștig de cauză, căci, așa cum a afirmat judecătorul cauzei, «educația publică trebuie să fie accesibilă în mod egal pentru toți, indiferent de rasă». Dar instanțele și experții nu au căzut de acord asupra valabilității tezei sale că ar fi fost discriminat (cf. Ronald Dworkin, [1998], p. 202).

Cazul De Funis rămîne controversat. Apărătorii lui De Funis au pedalat mai ales pe argumentul că nici apartenența la un grup etnic sau rasial, nici neapartenența la un grup etnic sau rasial (acesta din urmă fiind cazul lui De Funis, care *nu aparținea* grupurilor: negri, filipinezi, amerindieni, și tocmai din acest motiv nu a fost admis pe locurile lor, deși media sa i-ar fi permis) nu trebuie să influențeze admiterea la facultate – doar rezultatele la teste o pot influența în mod legitim. Evident, aici este pusă în discuție legitimitatea discriminării pozitive bazate pe practica rezervării de locuri pentru anumite categorii defavorizate. Totuși, împotriva acestei poziții se pot aduce argumente filosofice foarte solide. Cea mai bună prezentare a lor aparține lui R. Dworkin, care susține următoarele teze [1998]:

- „De Funis nu are nici un drept constituțional ca statul să îi asigure o educație juridică de o anumită calitate. Drepturile lui nu ar fi încălcate dacă statul nu ar avea nici un fel de facultate de drept" (p. 204)

- „nu are nici dreptul ca inteligența să fie testul exclusiv la admitere. Facultățile de drept se bazează într-adevăr din plin pe testele intelectuale pentru admitere. Acest lucru pare justificat, totuşi, nu pentru că ar exista un drept al candidaților de a fi judecați în acest fel, ci pentru că este rezonabil să gîndim că pe ansamblu comunitatea este avantajată dacă juriştii ei sunt inteligenți. Adică, standardele intelectuale sunt justificate, nu pentru că ele recompensează pe cel deştept, ci pentru că aceştia par să servească o politică socială utilă" (p. 204)
- „facultățile de drept servesc acea politică mai bine completînd testele de inteligență cu alte tipuri de standarde; ele preferă uneori candidații zeloşi, de exemplu, celor care sunt mai străluciți dar mai leneşi. Ele servesc, de asemenea, politici speciale pentru care inteligența nu este relevantă. De exemplu, Facultatea de drept din Washington a acordat statut preferențial nu numai candidaților minoritari, ci şi veteranilor care erau la şcoală înainte de intrarea în armată, şi nici De Funis, nici vreuna din declarațiile în sprijinul său nu s-a plîns de această preferință" (p. 204)
- „De Funis [. . .] afirmă că are totuşi dreptul ca *rasa* să nu fie folosită ca standard, oricît de bine ar funcționa o clasificare rasială pentru promovarea bunăstării generale [. . .] De Funis pretinde că dreptul său ca rasa să nu fie utilizată ca un criteriu de admitere rezultă din dreptul mai abstract al egalității" (p. 204)
- „El argumentează că Facultatea de drept din Washington violează dreptul individual la egalitate de dragul unei politici de egalitate globală mai mare" (p. 205)
- „Ce drepturi la egalitate au cetățenii ca indivizi care să prevaleze asupra programelor avînd ca scop politici economice şi sociale importante, inclusiv politica socială de creştere a egalității globale?" (p. 205)
- „Există două asemenea tipuri de drepturi. Primul este dreptul la *tratament egal*, care este dreptul la distribuția egală a unor oportunități sau resurse sau poveri. De exemplu, într-o democrație, fiecare cetățean are dreptul la un vot egal [. . .] Al doilea este dreptul de *a fi tratat ca egal*, care este dreptul, nu de a beneficia de aceeaşi distribuție a unor poveri sau beneficii, ci de a fi tratat cu acelaşi respect şi grijă ca oricine altcineva. Dacă am doi copii, şi unul moare de o boală care celuilalt doar îi cauzează neplăceri, nu arăt grijă egală dacă arunc cu banul pentru a decide cui să-i dau ultima doză de medicament. Acest exemplu arată că dreptul de a fi tratat ca egal este fundamental, iar dreptul la trament egal este derivat. În unele circumstanțe dreptul de a fi tratat ca egal va atrage după sine dreptul la tratament egal, dar nu neapărat în toate circumstanțele" (p. 205-206 – traducere uşor revizuită de mine)
- „De Funis nu are un drept la tratament egal în desemnarea locurilor din facultatea de drept; el nu are dreptul la un loc doar pentru că altora li se asigură locuri. Indivizii pot avea un drept la tratament egal în şcoala elementară, deoarece cineva căruia nu i se pemite educația elementară nu va putea probabil să ducă o viață utilă. Însă educația juridică nu este atît de vitală încît cineva să aibă un drept egal la educație juridică" (p. 206)
- „De Funis are în schimb al doilea tip de drept – un drept de a fi tratat ca egal în

decizia referitoare la care standarde de admitere ar trebui folosite. Adică el are dreptul ca interesele lui să fie tratate la fel de complet şi cu aceeaşi grijă ca interesele altora" (p. 206)

- [evident, De Funis se poate plînge că standardele care îi favorizează pe negri şi amerindieni pe el îl defavorizează, deci poate pretinde că interesele lui nu sunt tratate cu aceeaşi grijă; DAR, replică Dworkin, i se poate contraargumenta astfel:]
- „orice standard va dezavantaja pe unii candidaţi faţă de alţii, însă o politică de admitere poate fi totuşi justificată dacă pare rezonabil să ne aşteptăm ca per global cîştigul comunităţii să fie mai mare decît pierderea, şi dacă nicio altă politică ce nu cauzează un dezavantaj comparabil
- nu ar produce nici măcar aproximativ acelaşi cîştig. Un drept individual de a fi tratat ca egal înseamnă că dezavantajul potenţial al individului trebuie tratat ca o porblemă de grijă, dar acest dezavantaj poate fi totuşi contrabalansat de beneficiul comun" (p. 206)

În concluzie, pretenţia lui De Funis că ar fi fost tratat abuziv (că i s-ar fi încălcat dreptul de a fi tratat ca egal) este nejustificată. În general, politicile de discriminare pozitivă nu pot fi condamnate principial drept ostile faţă de egalitate şi de drepturile omului, deoarece este normal (cum arată Dworkin) ca în contexte de politici practice, să fie uneori acordată prioritate unui beneficiu public, şi nu implicaţiilor unui drept individual, înţeles în mod strict şi izolat. Dacă beneficiul public este major, punerea sa în poziţie prioritară este întemeiată. Nimeni nu contestă, de exemplu, suspendarea temporară a unor drepturi şi libertăţi individuale pe timp de război sau de calamitate naturală, rechiziţiile legale (tot în condiţii de război sau calamitate), exproprierile de utilitate publică (pentru construcţia de poduri, şosele, canale de navigaţie etc.). Numai un «fetişism al drepturilor» ar putea conduce la concluzia naivă că singura prioritate posibilă, oricînd şi oriunde, este respectarea scrupuloasă a implicaţiilor drepturilor individuale.

Chiar dacă se admite dezirabilitatea discriminării pozitive şi indezirabilitatea celei negative, pot apare probleme în ceea ce priveşte concilierea cerinţelor acestora cu alte cerinţe care decurg din principii morale acceptate.

Cazul *Pompierii contra Stotts*. În anii '70, la Memphis (SUA) s-a iniţiat un plan de discriminare pozitivă în favoarea persoanelor de culoare, implicînd angajarea prioritară a acestora în funcţia de pompier. Ca urmare, la începutul anilor '80 majoritatea noilor pompieri erau negri. Curînd au apărut dificultăţi financiare care au obligat municipalitatea să concedieze personal, inclusiv din categoria pompieri. Mergîndu-se pe principiul vechimii ('ultimul venit pleacă primul', principiu aplicat foarte des pretutindeni), au fost concediaţi ultimii pompieri angajaţi, adică majoritatea persoanelor de culoare recent angajate. Acestea au atacat în justiţie decizia de concediere, considerîndu-se discriminate negativ, dar au pierdut procesul: tribunalul a decis că principiul 'vechimii' ('seniority') are prioritare faţă de discriminarea pozitivă (De George, [1999], p. 444).

Aici ne întîlnim cu una dintre cele mai serioase probleme de etică (în general) şi de etică economică (în special): *problema conflictului de principii morale.* Atunci cînd situaţia obligă la sacrificarea unui principiu moral, în favoarea altuia, care trebuie sacrificat? Există o ierarhie naturală, unică, a principiilor? Absolutiştii cred că da, în timp ce relativiştii cred că nu. Utilitarismul spune aici că totul depinde de rezultatele analizei privind beneficiile totale obţinute prin sacrificarea unor principii în favoarea altora. De exemplu, în cazul amintit mai sus, s-a acordat prioritate principiului vechimii, dar într-un alt context (extrem de tensionat rasial, în care concedierea persoanelor de culoare risca să ducă la conflicte rasiale, violenţe, etc) s-ar putea concepe şi o decizie inversă (mai ales dacă albii concediaţi ar găsi mai uşor alt loc de muncă decît negrii).

/3.3.5.2.3/ Etica politicii de imigrare

Una dintre cele mai importante probleme de politică publică din statele dezvoltate este azi problema atitudinii faţă de imigranţi. În tradiţia politică occidentală a prevalat convingerea că un stat are obligaţii doar faţă de cetăţenii săi, nu şi faţă de cei ai altor state; prin urmare, n-ar exista nici o datorie a statului modern de a admite imigranţi, în special dacă venirea acestora crează anumite dificultăţi (agravarea crizei de pe piaţa locurilor de muncă, a celei de locuinţe, creşterea criminalităţii, poveri suplimentare asupra bugetului asistenţei sociale etc). Mai mult, a existat şi persistă părerea că asumarea unor sarcini de către stat faţă de imigranţi înseamnă o 'trădare' a propriilor cetăţeni (privaţi de aportul fondurilor cheltuite pentru imigranţi).

Cu toate acestea, în tradiţia occidentală există şi principii din care decurg anumite datorii morale faţă de imigranţi, cel puţin în cazul în care aceştia sunt persecutaţi sau ameninţaţi în ţara lor (datoria de a ajuta semenii în pericol, datoria de a oferi azil, de a proteja refugiaţii).

Dintr-o perspectivă utilitaristă, decizia de a accepta imigranţi ar trebui să se bazeze pe un calcul al contribuţiei acestora la maximizarea fericirii membrilor societăţii. Din nefericire, acest calcul este extrem de greu de realizat, din mai multe motive:

- dificultatea de a evalua global contribuţia imigranţilor la creşterea prosperităţii generale, prin adăugarea avantajelor aduse de ei şi scăderea poverii pe care o exercită suplimentar asupra societăţii
- diversitatea efectelor imigraţiei asupra societăţii-gazdă, şi imprevizibilitatea condiţiilor cadru (uneori, imigranţii au dat un impuls economiei, prin creşterea cererii interne la anumite produse şi servicii, prin diversificarea ofertei la anumite produse şi servicii, prin preluarea unor joburi nedorite de localnici etc: alteori, mai ales atunci cînd s-a declanşat o imprevizibilă stagnare sau o criză economică, prezenţa imigranţilor a constituit o povară suplimentară)
- dificultatea de a agrega consecinţele imigraţiei pe plan personal şi cele pe plan public (imigraţia poate îmbunătăţi situaţia persoanelor imigrate, dar contribuie ea pe ansamblu la îmbunătăţirea situaţiei comunităţilor de origine şi a

comunităților gazdă?)

- dificultatea de a evalua consecințele negative ale respingerii imigranților (asupra societății care a respins imigranții), dificultăți care nu sunt numai pe termen scurt (agravarea imigrației clandestine, creşterea cheltuielilor pentru paza graniței, lipsă de forță de muncă) ci şi pe termen lung şi foarte lung (scădere a natalității, presiuni ale situației internaționale etc)

Gîndirea de stînga (de diferite nuanțe, dar nu cea naționalistă) susține imigrația pe diverse temeiuri: ca mijloc de atenuare a mizeriei şi suferinței din lumea a III-a, ca reducere a nedreptății (din sfera alocării resurselor), ca instrument egalitarist (unde egalitatea este privită ca valoare în sine) sau ca mijloc de reparare a unor nedreptăți anterioare (multe din țările de origine ale imigranților au fost, susține stînga politică, exploatate de marile puteri, colonizate etc).

Gîndirea liberală susține parțial imigrația pe temeiul libertății de alegere a oamenilor (care include şi libertatea de alegere a țării de reşedință). În general, un sprijin semnificativ pentru imigrație este adus de principiul non-discriminării pe temei etnic sau rasial, susținut atît de stînga cît şi de dreapta democratică.

Împotriva imigrației se pronunță naționaliştii şi extremismul (mai ales de dreapta, dar uneori şi cel de stînga), pe considerente identitare ('imigranții sunt străini, care nu au nici un drept la beneficiile imigrării', sau 'imigranții periclitează cultura şi civilizația națională' etc.) şi economice ('statul nu are suficiente resurse pentru a-şi ajuta proprii cetățeni, cu atît mai puțin pentru străini').

Cel mai interesant argument moral în favoarea imigrației vine tot pe filiera ideii de dreptate socială, în interpretarea lui Rawls. Argumentul mizează pe ideea raționamentului 'în spatele vălului de ignoranță' (dacă nu am şti precis în ce societate vom trăi, pentru a nu fi condamnați la rămînerea, eventual, într-o societate ostilă, am dori să avem şi posibilitatea de 'exit', adică de imigrație). O variantă a aceluiaşi raționament (bazat pe principiul universalizării) este mai realistă: ea se bazează pe premisa că fiecare dintre noi ar putea ajunge, în anumite împrejurări (război, penurie gravă, criză acută, discriminare etc), în situația de a dori să imigreze, şi fiecare trebuie să aibe această posibilitate.

/3. 4/ Deontologie politică

Deontologia politică vizează *etica funcției publice* (pentru sfera funcțiilor politice), *etica relațiilor dintre factorul politic şi cetățean*, precum şi *etica relațiilor dintre factorii politici* (dintre partide, organizații, dintre ocupanții diverselor funcții etc). Sintetic spus, deontologia politică se referă la *codurile etice* pe care trebuie să le respecte toți cei implicați în viața politică (politicienii, organizațiile, cetățenii) precum şi la problemelor care se nasc la confluența dintre *coduri şi roluri*: căci, aşa cum aminteam la începutul acestui capitol, este răspîndită opinia că rolurile politice exclud moralitatea, adică aplicarea scrupuloasă a codurilor etice. Deşi această opinie nu este cîtuşi de puțin unanim admisă, răspîndirea ei şi susținerea ei (deseori nu dezinteresată)

necesită analize foarte amănunțite ale relațiilor dintre coduri şi roluri, ale posibilității impunerii unor coduri în politică, dar şi a perspectivelor pentru perfecționarea codurilor morale în lumina experienței politice.

Ca principiu, se poate fixa ideea că nu există o opoziție ireductibilă, fatală, între eficacitate/eficiență politică şi moralitate, aşa cum susțin cinicii. Neîndoielnic, există şi vor exista mereu cazuri particulare în care acte imorale aduc succes, dovedindu-se eficace şi eficiente. Dar, pe termen lung, este ne nesusținut că imoralitatea este rentabilă. Aşa cum arată şi logica acțiunii raționale (vezi, mai sus, *Tit for Tat*, în /2. 6/, şi *Înfruntarea sexelor*, în /3.3.2.5.1/, ca şi raționamentul lui Gauthier despre rentabilitatea moralei, în /2. 7. 3/), pe termen mai lung politicienii care încalcă normele morale vor fi sancționați de către partenerii lor «de joc» (fie ei alți politicieni, sau alți cetățeni). Recomandările lui Machiavelli, prin urmare, trebuie tratate cu multă precauțiune, căci nu au valabilitate universală. De altfel, nu trebuie uitat că «principiile» sale se refereau la o lume şi o epocă în care nu existau state dmeocratice. În lumea modernă, unde democrația atrage după sine competiția politică, riscurile conduitei imorale sunt mult mai mari, aşa cum sunt mari acest riscuri în orice mediu concurențial (şi pe piața economică liberă). Într-un mediu democratic, sprijinul politic, şi deci puterea, depind de credibilitate; numai «jucătorii» credibili pot, pe termen lung, beneficia de susținere (electorală, financiară, ideologică). Drept urmare, conduitele imorale sunt susceptibile de a duce la eşec. Căci, aşa cum spunea Lincoln,

«poți înşela pe unii *uneori* şi pe alții *totdeauna*, dar nu-i poți înşela *pe toți*, *totdeauna*»

Desigur, aceasta nu înseamnă că va răsuna curînd semnalul purificării morale a politicii. Imoralitatea subzistă, dar convingerea cinică referitoare la rentabilitatea acesteia nu stă în picioare decît în cazuri particulare. Guvernarea este şi va fi mereu ținta «vînătorilor de funcții» (politicienii carierişti) şi a «vînătorilor de privilegii» (afaceriştii veroşi, dornici de a «drena» resursele statului), cele două categorii de «prădători» pe care H. D. Lloyd le-a identificat (*apud* Commager, [1998], p. 332). Dar strategiile axate pe imoralitate nu pot garanta, pe termen lung, succesul iar riscul condamnării morale rămîne permanent în vigoare.

/3. 4. 1/ Etica funcției publice; etica relațiilor autoritate-cetățeni

/3.4.1.1/ La baza tuturor problemelor şi dezbaterilor privind etica relațiilor autoritate-cetățeni stă un fel de *defect originar* al acestor relații: *ambiguitatea raportului dintre politician şi cetățean.*

Există întrebări destul de complicate şi referitor la rolul pe care trebuie să-l joace cetățeanul față de politician. De exemplu, trebuie oare cetățeanul să sprijine orice politician care îi promite satisfacerea unor interese (indiferent dacă acel politician dovedeşte sau nu calități morale şi profesionale bune)? Sau trebuie el să sprijine numai politicienii ce dau dovadă de competență şi onestitate, chiar dacă aceştia nu promit satisfacerea deplină a doleanțelor alegătorului? Altfel spus, trebuie ca cetățenii să-l

trateze pe politician ca pe un simplu *instrument* de satisfacere a intereselor lor, sau ca pe o personalitate ce trebuie judecată sub aspectul contribuției sale la Binele public? Evident, prima dintre aceste două alternative este deja respinsă de principiul kantian *de a nu trata niciodată un om doar ca pe un mijloc, nu şi ca pe un scop*. Problema nu este însă astfel rezolvată. Rămîne o întrebare deosebit de delicată: *în ce proporție* trebuie alegătorii să sprijine un politician pentru calitățile sale personale şi în ce proporție pentru faptul că le promite satisfacerea unor interese? Şi ce este de făcut dacă te confrunți cu dilema alegerii între lideri ce au calități personale pozitive, dar propun o politică nefavorabilă intereselor tale şi politicieni care îți susțin interesele, dar sunt lipsiți de calitățile care comandă încrederea ta? Trebuie, desigur, făcute compromisuri; dar care sunt limitele acestora? Trebuie oare ca alegătorii să meargă pînă la a-şi sacrifica interesele pentru a promova la conducere doar oameni oneşti şi competenți, sau trebuie ca ci să facă anumite concesii la capitolul «calități umane» pentru a promova politicieni care (se speră) le vor satisface interesele? Şi cît de mari trebuie să fie aceste concesii?

Dar problemele cele mai acute ale eticii funcției politice sunt totuşi legate de o altă categorie de interogații. Ce rol joacă, ce rol trebuie să joace, politicianul pentru cetățean? Din păcate, subzistă aici multe neclarități cu efecte deosebit de profunde. Cum la originea teoriei politice moderne a stat contractualismul, predomină presupunerea că între politician şi cetățean trebuie să funcționeze un anumit *contract* nescris: conform acestuia, politicianul propune anumite servicii publice (în slujba Binelui general sau colectiv) iar cetățeanul promite sprijin (mai ales electoral) pentru aducerea politicianului la putere. Dacă politicianul îşi îndeplineşte obligațile asumate prin acest contract, alegătorul îl va susține în continuare; dacă nu, acesta din umră va «denunța» contractul şi va susține alt politician. În cazurile cele mai grave, dacă politicianul amenință (prin acțiunile sale abuzive) însăşi stabilitatea statului, cetățeanul are chiar latitudinea de a recurge la acțiuni excepționale pentru întreruperea mandatului: nesupunere civilă, acțiuni de protest, chiar folosirea forței (ca răspuns la abuzul de putere al politicianului – conform lui John Locke, dacă politicianul şi-a încălcat «contractul» şi a recurs la violență, este dreptul cetățeanului să răspundă tot cu violență acestei «trădări»; ar fi vorba aici chiar de un «drept la rebeliune»).

Problema este însă că, de fapt, nu există un veritabil contract între politicieni (partide) şi cetățeni. Căci un contract presupune stipulații clare privind: obligațiile ambelor părți, termenele de îndeplinire a acestora, sancțiunile pentru neîndeplinirea lor şi instanțele ce vor arbitra între părțile contractante (sau vor judeca în caz de conflict între ele). Nici una dintre aceste condiții nu este de fapt îndeplinită în cazul aşa-ziselor «contracte» politice. «Obligațiile» politicianului nu sunt în realitate obligații stricte, cît mai curînd «angajamente» (mai mult sau mai puțin vagi) şi «promisiuni» (mai mult sau mai puțin ademenitoare). Căci «obligațiile» asumate de politician:

- nu sunt niciodată complete (politicianul nu precizează, şi nici nu poate preciza, tot ceea ce va face în funcția sa, ci doar specifică anumite «ținte» sau «target-uri» atractive pentru electoratul său)

- nu sunt transparente (de exemplu, politicianul promite o reducere a unor impozite, dar nu precizează că, pentru echilibrarea bugetului, va trebui să însoţească această reducere de creşteri ale altor taxe şi impozite; altfel spus, el precizează *beneficiile* aduse de agenda sa, nu şi *sacrificiile* implicate de ea)
- sunt de regulă vagi şi condiţionate (de prezenţa anumitor factori favorabili, interni sau internaţionali, care pot să nu se întrunească şi a căror absenţă serveşte ulterior drept scuză sau justificare politicianului)
- au caracter de «mănunchi» (sau de «pachet»), cuprinzînd multiple promisiuni adresate diverselor categorii de alegători, între care politicianul poate jongla (îndeplinind *unele* dintre ele, nu şi altele)
- sunt adesea incoerente; «mănunchiul» de presupuse obligaţii poate implica acţiuni politice diametral opuse, care satisfac pe unii alegători, nemulţumind pe alţii; imposibilitatea de a satisface toate interesele (aparţinînd aceloraşi sau, mai frecvent, unor alegători diferiţi) asigură o anumită «imunitate» politicianului, care se poate justifica pentru neîndeplinirea unor obligaţii prin necesitatea de a îndeplini altele; strategii politice «bune pentru toţi» sunt rar accesibile (cf. Lindblom, Woodhouse [2003], p. 35-36)

Şi în ceea ce priveşte celelalte aspecte – sancţiuni, arbitraj – lucrurile sunt încurcate. Aşa-numitele «sancţiuni» ale electoratului nu sunt de fapt sancţiuni, căci acesta nu are cum aplica «pedepse», ci doar decizii de sistare a sprijinului acordat anterior (alegătorul nemulţumit nu mai votează politicianul sau partidul care l-a dezamăgit). Aceste decizii de întrerupere a «colaborării» nu sunt de fapt sancţiuni, căci ele afectează doar următorul mandat politic, nu cel pentru care s-a stabilit «contractul» (şi în care politicianul îşi continuă de regulă netulburat activitatea, în ciuda eventualelor sale incorectitudini, neîmpliniri etc). Iar «întreruperile» colaborării (în mandatul următor) pot să nu fie realmente ameninţătoare pentru politician, care îşi poate găsi o altă «nişă» publică (funcţie în care nu mai depinde de electorat), sau o altă categorie de alegători care îl sprijină, sau o altă ocupaţie (de exemplu, în afaceri sau instituţii, în care beneficiază de notorietatea şi contactele personale cîştigate în perioada mandatului) – ca să nu mai vorbim de cea mai gravă alternativă, şi anume cea în care politicianul nu mai are nevoie de sprijin electoral deoarece s-a îmbogăţit «drenînd» veniturile statului, făcînd trafic de influenţă, lăsîndu-se corupt etc.

Pe scurt, capacitatea de ameninţare a alegătorului asupra politicianului este redusă, şi ca atare scad foarte mult stimulentele acestuia din urmă de a-şi îndeplini «angajamentele» – ceea ce contrastează cu cazul unui veritabil contract, în care ameninţarea sancţiunilor prevăzute pot constitui un stimulent puternic pentru respectarea contractului.

În sfîrşit, în politică lipseşte un arbitru imparţial sau un judecător, astfel că nu are cine să administreze respectarea contractelor.

Un alt motiv care împiedică stabilirea unui adevărat contract între politician şi cetăţean este incapacitatea celui din urmă de a preciza mandatul pe care îl conferă celui dintîi. Există o puternică asimetrie între expertiza alegătorului şi cea a profesionistului politicii, şi mai ales între capacitatea de informare a primului şi cea a politicianului

(Lindblom, Woodhouse [2003], p. 33). Mai mult decît atît, dată fiind contribuția minimă (un vot) pe care o aduce fiecare alegător la stabilirea cîştigătorilor procesului electoral, şi beneficiile *personale* minime (pentru cetățean) ale eventualului succes al acestora (vezi /3.3.2.8/), nici un alegător nu este stimulat personal să plătească acele costuri (mai ales de timp) necesare bunei sale informări. Drept rezultat, alegătorul pur şi simplu nu ştie

- care este, exact, mandatul pe care îl dă politicianului (de multe ori alegătorul ştie doar că vrea ca «lucrurile să se îmbunătățească», dar nu cunoaşte metodele efective de a realiza acest deziderat)
- care sunt implicațiile mandatului pe care vrea să îl acorde acestuia (cheltuieli, efecte colaterale, rezultate finale etc) – vezi (Lindblom, Woodhouse [2003], capitolul 4)
- ce alt mandat (sau agendă ascunsă) are politicianul pe care îl preferă

În aceste condiții, evident, nu poate fi vorba de un contract propriu-zis, iar politicianului îi rămîne o imensă marjă de manevră justificativă în cazul în care îşi nemulțumeşte alegătorii.

/3.4.1.2/ Toate argumentele converg spre concluzia că raportul politician-cetățean nu poate fi redus la un raport contractual. Tocmai din acest motiv s-a vorbit despre acest raport ca fiind unul de *persuasiune şi seducție*: politicianul îşi convinge alegătorii că urmăreşte binele lor şi îi seduce astfel pentru a le capta voturile.

Dar aceasta nu înseamnă că dimensiunea etică dispare din politică; dimpotrivă, tocmai pentru că reglementarea raporturilor politice (între politician şi cetățean) nu se face strict juridic, ci mai curînd în termeni de *ataşamente* (ale primului față de valori, interese, nevoi sociale, iar ale celuilalt față de programe, agende şi candidați), rolul eticii devine esențial. Ca şi în alte domenii în care relațiile se bazează pe ataşamente, şi în politică elemente ca încredere, speranță, satisfacere (a celuilalt) şi corectitudine (față de celălalt) joacă un rol decisiv. A vedea în celălalt (în partener) un scop, şi nu doar un mijloc – cerință centrală a eticii începînd de la Kant – devine esențial. În absența unui contract propriu-zis, fiecare dintre parteneri este deosebit de atent la capacitatea celuilalt de a servi nu doar interesele proprii, ci şi pe ale celuilalt. Mai ales politicianul este «supravegheat» de opinia publică sub aspectul loialității sale față de electorat şi al corectitudinii.

Dacă, în conformitate cu principiile democratice şi individualiste moderne, statul trebuie să fie slujitorul cetățeanului, atunci, desigur, şi politicianul trebuie să fie slujitorul comunității, nu stăpînul (sau exploatatorul) ei. Chiar în absența unui contract propriu-zis, şi în condițiile în care alegătorul poate să nu ştie sigur ce anume vrea exact (ca performanțe concrete, măsurabile) de la politician, totuşi există aşteptarea ca acesta din urmă să fie *devotat* intereselor publice, omului care l-a ales, comunității. Apelînd din nou la Kant, se poate spune că i se cere politicianului să-l privească pe cetățean, niciodată doar ca un mijloc, ci totdeauna şi ca pe un scop. Altfel spus, i se pretinde să se devoteze intereselor acestuia, nu doar să profite de ele în folos propriu.

Această cerință morală intră însă, cel puțin sub unele aspecte, în contradicție cu scopul recunoscut al politicii, şi anume *dobîndirea puterii*. Se afirmă mereu că scopul competiției este puterea şi că, de altfel, este şi normal să fie aşa: întreg jocul politic modern este organizat în jurul obținerii şi folosirii puterii (de către partide, grupuri şi persoane). De aici, se paote contura următoarea contradicţie:

pentru cetățean, puterea este un mijloc rezervat politicienilor în vederea satisfacerii intereselor sale şi a interesului public; or, pentru politician, interesele cetățenilor sunt în principal un mijloc pentru obținerea puterii

Constatînd această contradicție, alegătorul tinde uneori să considere căutarea puterii şi lupta pentru putere drept nefaste. Aici, însă, se ascunde o greşeală. Aspirația la putere şi competiția pentru putere sunt, în fond, fenomene normale în politică. Puterea este premiul cîştigătorilor, în jocul politic, şi este firesc ca politicienii să o dorească foarte mult. Ea este şi instrumentul tuturor realizărilor sociale, iar din acest motiv este din nou firesc să fie dorită. Simpla pasiune pentru putere nu este, în sine, imorală şi reprobabilă. Problemele încep însă atunci cînd (aşa cum se întîmplă foarte des) puterea devine singurul scop al acțiunii politice şi căutarea ei «scuză» folosirea oricăror mijloace (chiar a celor imorale sau ilegale).

O altă eroare obişnuită este ignorarea *profesionalizării* politicii. În lumea modernă, a fi politician a devenit o profesie comparabilă cu multe altele; politica s-a profesionalizat, ba chiar (aşa cum observa încă Max Weber) s-a birocratizat. Politicianul este, sub multe aspecte, un funcționar public sau un administrator. Activitățile sale se aseamănă destul de bine cu cele ale unui manager. Or, ca şi aceştia, politicianul îşi urmăreşte cariera, succesul profesional, avantajele şi cîştigul – iar acest lucru este normal. Lui nu i se poate cere să fie un erou al Binelui public, să se sacrifice integral pentru interesele publice fără a se gîndi deloc la interesele sale. Încă Adam Smith spunea că producătorii (brutarul, berarul, măcelarul) nu produc pentru binele public, ci pentru a vinde şi a profita – deci pentru binele lor propriu. Cum un om de afaceri sau un manager urmăreşte profitul, şi politicianul urmăreşte profitul (şi este firesc să fie aşa). Numai că sarcina lui – într-un sistem de tip democratic-reprezentativ – este să reprezinte şi promoveze interesele publice; de aici, apar o serie de constrîngeri, decurgînd în principal din următoarea normă:

politicianul trebuie să îşi satisfacă interesele prin intermediul satisfacerii intereselor publice

Din acest punct de vedere, profesia de politician se aseamănă cu alte profesii – medic, avocat apărător, chiar preot – în care succesul profesional presupune capacitatea de a satisface interesele oamenilor, de a-i ajuta sau de a le rezolva problemele. Nici acestor profesionişti nu li se pretinde să se sacrifice pe altarul altruismului pur; şi în aceste cazuri specialiştii în cauză îşi urmăresc şi propria carieră sau propriile succese. Dar moralitatea, în toate aceste cazuri, constă în respectarea

regulii de a-ţi satisface propriile interese (de carieră, de a cîştiga etc.) prin satisfacerea intereselor altor persoane pe care trebuie «să le serveşti» (ajuţi, susţii).

Ideea că politicienii sunt *lichele*, iar medicii sau preoţii sunt *oameni de bine*, conţine o exagerare, şi anume una periculoasă pentru democraţie: mentalitatea «toţi politicienii sunt hoţi» încurajează speranţa într-un erou autoritar *salvator*, speranţă pe care s-au bazat regimurile fasciste, legionarii, cultul liderului comunist şi se bazează şi azi *populismul* sau anumite forme de *elitism*. În realitate, în toate profesiile există oameni oneşti şi lichele, iar dacă în lumea politică (din anumite state) există mai multă incorectitudine decît în alte domenii, acest fenomen are explicaţii legate de slăbiciunea sistemului şi de, mai ales, defectele electoratului (pasivitate politică, naivitate, oportunism) – nicidecum de faptul că politicienii ar fi *răi în sine*, pe cînd oamenii din alte profesii ar fi *buni în sine*. Demonizarea politicienilor este unul dintre marile pericole ale vieţii moderne, şi, în general, dictaturile se instalează pe baza acestei demonizări. La rîndul ei, demonizarea politicii ca activitate conduce la pasivitate şi resemnare, ceea ce nu poate decît agrava fenomenele negative constatate.

Există, desigur, condiţii specifice activităţii politice şi administrative care facilitează infiltrarea incompetenţei şi necinstei în politică; există factori ce uşurează sustragerea politicienilor de la controlul moral (şi juridic) al societăţii. (Despre aceştia va fi vorba ceva mai jos). Dar, în ansamblu, deosebirile sunt mai curînd *de grad* decît *de natură*: adică, se poate vorbi de mai multă imoralitate în politică decît în alte domenii, dar nu despre faptul că politica ar fi prin definiţie imorală, iar alte domenii prin definiţie morale. Şi în politică se pot realiza progrese de ordin moral, şi aici se pot obţine îmbunătăţiri ale corectitudinii conduitei. Unde ele nu se realizează, nu este vina politicii în sine sau a politicienilor exclusiv, ci este vina cetăţenilor în ansamblu. De fapt, moralitatea politică reflectă în mare măsură moralitatea globală a societăţii, iar în societăţile în care politicienii sunt foarte imorali, imoralitatea accentuată se regăseşte şi la nivelul marelui public, şi în alte profesii, inclusiv printre medici sau preoţi (ca să nu mai vorbim de avocaţi).

Perspectiva cea mai plauzibilă este că politica nu poate fi o simplă dedicare faţă de binele public; ea este o profesie *managerial-administrativă* în care fiecare om îşi urmăreşte propria carieră (la fel ca în orice altă profesie), dar care, datorită specificului ei, trebuie să respecte anumite constrîngeri morale. Care sunt acestea?

/3. 4. 1. 3/

/3. 4. 1. 3. 1/ Prima şi cea mai importantă constrîngere etică a impusă politicii şi politicienilor este *obligaţia de a identifica interesele publice prioritare şi a încerca satisfacerea lor*, deoarece acesta este sarcina «de serviciu» specifică în domeniu. Acolo unde interesele publice devin numai un pretext de discuţie demagogică sau un pretext pentru incapacitarea rivalilor (pentru compromiterea sau anihilarea lor), obligaţia respectivă a fost încălcată. Se spune adesea că «politica este arta de a te ocupa de interesele altora în interesul tău personal» (Ambrose Bierce); sau, despre politicieni.

se afirmă: «au venit pentru a face bine şi au sfîrşit prin a-şi face bine lor înşişi» (zicală a quaker-ilor americani, *apud* M. Friedman). Este, prin urmare, adînc înrădăcinată pretenția ca omul politic să nu facă din Binele public doar un pretext electoral, ci o preocupare prioritară reală.

Verificarea respectării acestei cerințe etice este însă deosebit de dificilă. Există o lungă serie de cauze pentru care chiar şi simpla determinare a intereselor publice prioritare este extrem de dificilă:

- diversitatea intereselor şi priorităților de grup sau personale
- incompatibilitatea intereselor şi priorităților existente
- fluiditatea situațiilor (schimbările relativ rapide de condiții sau situație)
- pluralismul valorilor, conflictele de valori, de judecată şi apreciere a fenomenelor relevante (vezi /1. 10. 11/)
- caracterul multicriterial al opțiunilor sau deciziilor şi limitele agregării preferințelor (vezi mai sus /3. 2. 4/ şi /3. 2. 5/)
- influența distorsionantă a grupurilor de interese speciale, a grupurilor de lobby (vezi /3. 2. 3/)
- incertitudinile privind evoluțiile (tehnice, economice, sociale, internaționale etc) viitoare
- imprevizibilitatea efectelor unor acțiuni şi strategii (mai ales pe termen mai lung)
- costurile foarte mari ale informației necesare deciziilor optime (în unele cazuri, colectarea informației necesare este laborioasă şi costisitoare, dacă nu de-a dreptul imposibilă)
- costurile mari de tranzacție (impuse de diversele decizii colective, ce presupun compatibilizarea opțiunilor mai multor decidenți)
- costurile mari de verificare a respectării unor contracte necesare implementării politicilor (de fapt, tot o parte a costurilor de tranzacție)

Toate aceste elemente îngreunează decizia politică rațională şi corectă moral. În plus, atunci cînd se pune problema acțiunii în vederea satisfacerii intereselor publice prioritare, apar noi surse de dificultate:

- dezacorduri şi incompatibilități (între obiective, grupuri, strategii)
- situații defavorabile moştenite (şi neînregistrate) sau apărute brusc, imprevizibil
- reacții negative ale opiniei publice, rezistență la schimbare etc.
- lipsă de resurse
- ineficacitatea instituțiilor
- carențe legislative (în sfera normelor legale necesare politicilor propuse)
- lipsă de autonomie (față de alții decidenți, de exemplu, din străinătate: UE, şa.)

Aceste dificultăți ale acțiunii politice eficiente îngreunează succesul politicilor publice, dar, în acelaşi timp, servesc drept justificare politicienilor în fața electoratului.

În aşa fel încît, pe baza obstacolelor existente, guvernarea şi funcţionarii publici se pot disculpa faţă de acuzaţia că au ignorat interesele publice. Devine adesea greu, sau imposibil, de determinat în ce proporţie eşecurile se datorează carenţelor politice sau factorilor obiectivi (şi aici, comparaţia între politică şi medicină este relevantă: căci în multe situaţii, este imposibil de stabilit dacă evoluţii patologice regretabile sunt datorate erorilor medicale sau unor cauze obiective, necontrolabile).

În multe cazuri, politicile publice reuşesc atingerea unor obiective, nu şi a altora, iar politicienii îşi justifică insuccesele arătînd că au obţinut şi o serie de succese. Aici, devine greu de stabilit în ce măsură eşecurile au fost neprevăzute sau prevăzute şi asumate, datorită unor priorităţi inavuabile, a unei agende ascunse a oamenilor politici, a intereselor speciale etc. Este, prin urmare, foarte dificil de verificat concluzia că politicienii şi-au respectat sau nu şi-au respectat promisiunile electorale.

Problema expertizei. În multe cazuri, opiniei publice şi electoratului îi lipseşte informaţia necesară pentru a evalua calitatea deciziilor politice şi a politicilor publice: în domenii economice sofisticate (macroeconomie), financiare, de tehnică militară etc. majoritatea oamenilor nu posedă expertiza şi informaţia utilă pentru evaluare. În plus, există o vastă categorie de informaţii secrete (tehnice, economice, militare, geopolitice) care în mod deliberat sunt interzise accesului public. Prin urmare, există o asimetrie între expertiza şi informaţiile la care au acces guvernanţii şi cele disponibile cetăţeanului. Mai mult decît atît, o problemă care a fost adeseori evocată în literatura de specialitate este că tocmai factorul politic (guvernarea) poate controla accesul public la informaţia *care ar putea fi folosită pentru evaluarea guvernării înseşi.* De aici apare o posibilitate destul de alarmantă:

> *controlînd informaţia, guvernarea se poate imuniza la criticile şi judecata îndreptăţită a electoratului, în sensul că poate secretiza tocmai informaţiile vitale pentru evaluarea propriilor ei performanţe*

Existenţa acestui pericol creează necesitatea transparenţei (de care va fi vorba mai jos).

Apare însă şi o altă problemă: deţinînd un surplus de informaţie faţă de cetăţean, politicianul tinde să îşi aroge o *expertiză specială* în problemele de care se ocupă, şi să conteste publicului competenţa de a-l critica sau judeca. În acest fel, el (şi guvernarea sa) se pot imuniza la critici şi sustrage de la feed-back-urile democratice necesare corectării devierilor politice. Fie că politicianul îşi rezervă personal expertiza presupusă, fie că el se ascunde în spatele unor tehnocraţi specializaţi într-un anumit domeniu (vezi Sowell, [1996], pp. 361-368), problema este în fond aceeaşi: sustragerea politicilor publice de la evaluare civică. Ea este, totodată, şi foarte greu de soluţionat: publicul larg nu are stimulentele necesare pentru a cheltui atît (timp şi fond de bani) cît ar trebui cheltuit pentru a se specializa în problemele respective, şi nici nu are acces la unele informaţii vitale; ca atare, nu există metodă simplă de eliminare a acestei dificultăţi, iar politicienii profită de ea pentru a se feri de analiza critică.

S-a comparat, astfel, strategia politicianului incorect cu cea a unui mecanic auto incorect, care, ştiind că un client nu este expert în mecanică, poate profita în multiple feluri: nu îi face reparaţiile în mod corespunzător (pentru a-şi economisi eforturile sau costurile), pretinde plata unor reparaţii pe care de fapt nu le-a făcut, sau a unor piese pe care nu le-a înlocuit etc. (Hospers, [1961], p. 381):

> „În mod similar, într-o democraţie, mecanismele guvernării sunt chiar mai complicate decît cele ale unei maşini, efectele de mai lungă durată iar falsele reprezentări mai greu de detectat. Este uşor pentru oficialii guvernamentali să dea explicaţii false, să ascundă, să elimine anumite informaţii, ştiind că publicul oricum nu va sesiza, cel puţin pînă după următoarele alegeri, cînd vina va cădea asupra noilor ocupanţi ai funcţiilor. Iar dacă noul ocupant al funcţiilor politice va blama (în mod corect) administraţia anterioară, publicul nu îl va crede“ (Hospers, [1961], p. 381-382)

Nu este mai puţin adevărat că, dacă vechii politicieni tind să se ascundă în spatele celor din viitor, există şi fenomenul invers: noii aleşi pretind că descoperă «un dezastru» lăsat de fosta guvernare şi îşi explică neîndeplinirile sau insuccesele prin el.

/3.4.1.3.2/ *Accountability*. Ajungem astfel la o problemă frecvent considerată a fi problema principală a democraţiei şi a eticii politice: problema posibilităţii de a face răspunzător un politician pentru guvernarea sau acţiunea sa, problema de «*accountability*».

Responsabilitatea în faţa comunităţii este o necesitate nu numai pentru politicieni, ci pentru toţi cetăţenii. Cum spune Nisbet, „Societatea umană este în cele din urmă posibilă numai dacă oamenii sunt răspunzători [accountable] pentru acţiunile lor“ (Nisbet, [1982], p. 305). Însă, în sfera politică, problema nevoii de *accountability* este mult mai acută, deoarece politicianul este considerat, prin însăşi ocupaţia sa, chemat să-i reprezinte pe cetăţeni, să le apere interesele şi să le rezolve problemele. Ca *slujitor*, sau *mandatar*, sau *însărcinat* al comunităţii, el nu poate fi apreciat decît dacă este *accountable*, susceptibil de a da seama de ceea ce a făcut. Or, din nefericire, ceea ce lipseşte în sistemele politice moderne este tocmai un sistem funcţional de punere a politicianului în situaţia de a răspunde pentru acţiunile sale.

Prima categorie de dificultăţi în faţa unui sistem eficace de *accountability* este cea alcătuită din dificultăţile determinării intereselor publice prioritare, a strategiei politice optime etc. care au fost analizate mai sus (vezi /3.4.1.3.1/). Dacă nu se poate ajunge la un consens public asupra intereselor sociale prioritare şi nici asupra strategiei politice optime, este greu sau imposibil de demonstrat că un politician sau o guvernare a neglijat Binele public, şi deci că trebuie făcut răspunzător.

O altă categorie de dificultăţi sunt create de «împrejurările excepţionale». În viaţa socială, atît cea internă cît şi cea internaţională, nu există multă repetitivitate: fenomenele nu sunt identice şi nu se succed identic, apar mereu factori noi, «de excepţie», fapte neprevăzute, crize, accidente, stări de tensiune ieşite din comun etc.

Profitînd de acest lucru, politicienii se prevalează mereu de «împrejurări excepționale» intervenite, și își legitimează eșecurile prin acestea. Apelul la aceste «cazuri excepționale» îi scutește de răspundere. Niște greve serioase, o criză economică sau financiară, niște atacuri teroriste, un conflict mai acut, etc. pot oricînd servi pentru justificarea neîndeplinirii obligațiilor sau pentru ignorarea (de către guvernare) a anumitor cerințe morale. Responsabilitatea acestor fenomene negative din activitatea lor nu li se mai transmite lor, ci «împrejurărilor excepționale» care, pasămite, ar fi determinat eșecurile. Un exemplu recent, referitor la ravagiile produse de uraganul Katrina la New Orleans ca urmare a distrugerii barajelor ce protejau orașul, ilustrează acest lucru:

> „«Nu cred că cineva a anticipat că barajele vor fi distruse» – aceasta este cea mai șocantă afirmație a Președintelui Bush, după ce New Orleans-ul a fost lovit de uraganul Katrina. [. . .] Ani de-a rîndul, climatologii au avertizat asupra faptului că încălzirea globală – provocată de emisiile de gaze cu efect de seră – va produce furtuni din ce în ce mai violente. [. . .] În loc să ia în serios avertizările climatologilor, Bush a discreditat agresiv cercetările acestora. El a amînat procesul de reducere a emisiilor de gaze cu efect de seră – principala cauză a încălzirii globale – care, la rîndul ei, duce la creșterea violenței uraganelor. [. . .] Un guvern cu adevărat preocupat de problemele naționale, și-ar fi dat seama de faptul că regiunea Golfului din Statele Unite a devenit mai vulnerabilă la uraganele de mare intensitate. Avînd în vedere că uraganul Katrina a fost al treilea dintre cele mai violente uragane ca intensitate, un guvern responsabil ar fi trebuit să ia măsuri pentru întărirea barajelor. Neglijența administrației Bush este șocantă dată fiind mai ales cantitatea de expertiză științifică din SUA. Într-un fel sau altul, oamenii de știință su fost înlăturați de actorii politici“ (Sachs [2005], p. 18).

O a treia categorie de dificultăți este creată de latitudinea guvernărilor de a se imuniza față de tragerea la răspundere *prin legiferare*. Avînd legislativul în mînă, guvernările se îngrijesc să elaboreze instrumente legale apte să acopere propriile nereguli sau erori, să le justifice inițiativele sau să dea temei legal unor conduite imorale (un exemplu familiar de la noi, sunt reglementările prin care parlamentarii își consacră privilegiile). Chiar măsuri extreme, cum sunt «starea de necesitate», «starea de urgență», sau suspendarea temporară a drepturilor și libertăților cetățenești, sunt uneori folosite de puterea politică pentru a se imuniza față de condamnarea morală sau juridică la care este expusă din partea cetățenilor. Însă, inclusiv în cazurile în care nu se ajunge la aceste măsuri extreme, puterea legislativă și executivă deținută de politicieni la un moment dat îi poate ajuta să se autoexceptezeîn diverse forme de la procedurile normale de tragere la răspundere.

Problema nevoii de *accountability* este complicată și de un alt element. Chiar dacă se cade de acord asupra necesității ca politicienii să reprezinte și promoveze interesele alegătorilor și, implicit, Binele public, aceasta nu lămurește chestiunea (foarte disputată) dacă el va trebui să devină doar un executant al opiniilor momentane

ale acestor alegători sau va trebui să acționeze conform propriilor opinii despre interesele lor și binele public pe termen lung. În general, omul modern lucrează cu premisa individualistă că fiecare știe cel mai bine care îi sunt interesele și cum pot fi ele promovate: «fiecare este cel mai bun expert asupra lui însuși». Respectînd, deci, «expertiza» alegătorului, omul politic ar trebui să acționeze așa cum ar acționa și cel ce l-a ales (A. Bevan, *apud* Arblaster [1998], p. 114). Cu toate acestea, spiritul critic ne spune că nici alegătorul (cetățeanul) nu este infailibil; pe de o parte, el poate greși; pe de alta, el nu este nici suficient de bine informat, nici suficient de competent într-o multitudine de chestiuni de politici publice. Ca atare, nu este deloc cert că prin simpla reprezentare a opiniilor sale la nivel parlamentar politicianul va putea servi optim interesele acestuia. Gîndirea conservatoare engleză și franceză a lansat, încă de la sfîrșitul secolului XVIII, ideea că, deși într-adevăr, omul politic trebuie să îl protejeze și servească pe cetățean, aceasta nu înseamnă că cel dintîi devine simpla portavoce a celui de-al doilea; dimpotrivă, politicianul trebuie să-l servească pe alegător (și Binele public) așa cum îi dictează conștiința sa proprie, așa cum crede el (conform experienței, expertizei și inteleigenței sale) că este optim să o facă. Burke spune în acest sens:

„[...] it ought to be the happiness and glory of a Representative, to live in the strictest union, the closest correspondence, and the most unreserved communication with his constituents. Their wishes ought to have great weight with him; their opinion high respect; their business unremitted attention. It is his duty to sacrifice his repose, his pleasures, his satisfactions, to theirs; and, above all, ever, and in all cases, to prefer their interest to his own. But, his unbiassed opinion, his mature judgement, his enlightened conscience, he ought not to sacrifice to you; to any man, or to any set of men living. These he does not derive from your pleasure; no, nor from the Law and the Constitution. They are a trust from Providence, for the abuse of which he is deeply answerable. Your Representative owes you, not his industry only, but his judgement; and he betrays, instead of serving you, if he sacrifices it to your opinion.

My worthy Colleague says, his Will ought to be subservient to yours. If that be all, the thing is innocent. If Government were a matter of Will upon any side, yours, without question, ought to be superior. But Government and Legislation are matters of reason and judgement, and not of inclination; and, what sort of reason is that, in which the determination precedes the discussion; in which one set of men deliberate, and another decide; and where those who form the conclusion are perhaps three hundred miles distant from those who hear the arguments?

To deliver an opinion, is the right of all men; that of Constituents is a weighty and respectable opinion, which a Representative ought always to rejoice to hear; and which he ought always most seriously to consider. But *authoritative* instructions; *Mandates* issued, which the Member is bound blindly and implicitly to obey, to vote, and to argue for, though contrary to the clearest

conviction of his judgement and conscience; these are things utterly unknown to the laws of this land, and which arise from a fundamental Mistake of the whole order and tenour of our Constitution.

Parliament is not a *Congress* of Ambassadors from different and hostile interests; which interests each must maintain, as an Agent and Advocate, against other Agents and Advocates; but Parliament is a *deliberative* Assembly of *one* Nation, with *one* Interest, that of the whole; where, not local Purposes, not local Prejudices ought to guide, but the general Good, resulting from the general Reason of the whole. You chose a Member indeed; but when you have chosen him, he is not Member of Bristol, but he is a Member of *Parliament*. If the local Constituent should have an Interest, or should form an hasty Opinion, evidently opposite to the real good of the rest of the Community, the Member for that place ought to be as far, as any other, from any endeavour to give it Effect. I beg pardon for saying so much on this subject. I have been unwillingly drawn into it; but I shall ever use a respectful frankness of communication with you. Your faithful friend, your devoted servant, I shall be to the end of my life: A flatterer you do not wish for. On this point of instructions, however, I think it scarcely possible, we ever can have any sort of difference. Perhaps I may give you too much, rather than too little trouble" (Edmund Burke *Speech to the Electors of Bristol*, 1774).

(Pentru o scurtă prezentare a ideilor burkeene, şi a obiecţiilor care li se aduc, vezi şi Arblaster [1998], pp. 112-117. Pentru contextul istoric şi articulaţiile acestei interpretări a reprezentării, vezi Manin [1997]).

Conform acestui mod de a vedea lucrurile, politicianul este *reprezentantul* cetăţeanului, dar nu este *executantul* dorinţelor imediate sau al opiniilor momentane ale acestuia. Desigur, libertatea de alegere a politicianului trebuie folosită pentru determinarea strategiilor optime (pentru cetăţean şi comunitate), nu pentru binele personal al celui dintîi; această libertate de alegere nu trebuie să degenereze în abuz de putere, în trădarea intereselor publice. Dar ea nici nu poate fi anulată, astfel ca omul politic să devină doar un disciplinat *purtător de cuvînt* al opiniilor alegătorilor (ceea ce nici nu poate fi, datorită diversităţii acestor opinii); el nu poate fi doar *mesager* (transmite mesajul alegătorilor), doar *veriga de legătură* între cetăţeni şi instituţii sau factori de decizie. Dacă ar fi doar atît, l-am putea înlocui cu un sistem informatic de transmitere şi contabilizare a mesajelor acestora.

Dacă se acceptă această interpretare a reprezentativităţii, care a fost, pe cît se pare, proprie multor gînditori şi politicieni (cf. Manin [1997]), atunci problema nevoii de *accountability* se acutizează. Se poate conchide că alegătorii nici nu pot de multe ori să evalueze dacă, şi în ce măsură, politicianul şi-a îndeplinit mandatul, servindu-le interesele; numai după trecerea timpului, şi evidenţierea rezultatelor pe termen lung, s-ar putea deduce măsura în care politicianul şi-a făcut datoria (eventual în pofida recomandărilor exprese ale electoratului său). În acest caz, însă, nu se poate evita

întrebarea:

«cît de mult se poate îndepărta politicianul de preferințele exprimate explicit ale alegătorilor săi, fără a înceta să mai fie reprezentantul lor?»

Dacă am admite că el se poate îndepărta oricît de mult de acestea (de «mandat»), în numele dreptului său personal la opinie (revendicat de Burke), atunci ar apărea pericolul ca alegătorii să apară drept simple instrumente temporare prin care politicianul accede la funcții, pentru ca apoi să se elibereze complet de orice obligație față de cei care l-au propulsat. Pentru cetățeanul obişnuit, o atare interpretare a «reprezentativității» politice ar friza caricaturalul. Acesta ar putea în cele din urmă admite raționalitatea unor devieri limitate ale acțiunii reprezentanților săi de la «mandatul» acordat sau, mai exact, de la aşteptările lui şi de la speranțele investite în ei, dar cu greu ar putea accepta o libertate totală de opțiune pentru aceştia. De exemplu, alegătorul ar putea concede că deciziile tehnice sau tactice revin de drept politicianului, nu electoratului său; dar el ar dori fără îndoială să fie asigurat că marile opțiuni politice, scopurile şi strategia globală proprii guvernării pe care a susținut-o, rămîn fidele preferințelor electoratului ce l-a propulsat pe politician. Sistemul democrației reprezentative ar căpăta aparențele unei farse, dacă, pe baza argumentelor de mai sus, politicienii s-ar elibera complet de orice obligații de reprezentare a doleanțelor alegătorilor. Ideea unei «democrații elitare», adică a unei democrații în care alegătorii nu joacă decît rolul de instrument intermitent de selectare a unei elite menite să guverneze fără a se plia doleanțelor populare (idee sugerată de Schumpeter şi alții), ridică dubii morale profunde. Criteriul kantian de moralitate (încapsulat în formula «să nu foloseşti niciodată un om doar ca pe un mijloc») ar fi aici în mod clar încălcat de elitele care ar profita de sprijinul alegătorilor pentru a se instala la o guvernare menită să ignore opțiunile şi preferințele acestora. Tot inadmisibilă rămîne această situație şi din punctul de vedere al principiului lui Gauthier (ce nu permite ca un partener să profite de altul). Evitarea acestui faliment moral al reprezentării presupune ca politicienii să rămînă în linii mari răspunzători în fața electoratului lor, cel puțin în ceea ce priveşte nucleul agendei lor (scopuri, strategii, principii), chiar dacă se vor bucura de libertate de mişcare în ceea ce priveşte tehnicile şi metodologiile folosite pentru transpunerea acestei agende în practică.

Faptul că îndeplinirea obligației politice (de către funcționarul public sau omul politic) nu este o simplă punere mecanică în practică a părerilor imediate ale alegătorilor indică o şi mai mare importanță a eticii. Practic, politicianul se află de multe ori (poate de cele mai multe ori) singur în fața conştiinței sale, de vreme ce nici justiția, nici electoratul nu-l pot judeca – deoarece nu există nici infracțiuni, nici un algoritm disponibil pentru evaluarea imediată a calității acțiunii politice de a fi fost în favoarea, sau în defavoarea, intereselor publice. Judecata etică rămîne deci singurul criteriu de evaluare ce mai poate fi mobilizat. Gesturile morale personale, impuse însă de o cultură politică ce obligă la asumarea răspunderii – *demisia de onoare* (în caz de eşec electoral grav, de revolte populare, de criză acută), *autocritica* şi asumarea publică a erorilor (*scuze publice*), chiar *retragerea voluntară din viața politică* – şi

deciziile fundamentate moral – *excluderea* din organizații sau instituții pe temeiuri morale, condamnarea publică sau *blamul*, alte gesturi de protest (*boicotul*, *neparticiparea la întruniri*, *declarațiile reprobatoare* etc.) – devin instrumente importante de control asupra performanței politice, mijloace de a realiza *accountability*.

/3.4.1.4/ Un element central, şi arareori disputat, al eticii politice este *Buna credință*. Evident, mai rău decît a promite şi a nu face (ceea ce, din păcate, se întîmplă frecvent în politică) este totuşi să promiți *ceea ce ştii că nu vei face* (fie pentru că nu poți, fie pentru că nu vrei). Politicianul care îşi dirijează activitatea spre înşelarea propriu-zisă a electoratului va fi, desigur, apreciat drept unul dintre cele mai negative personaje de pe scena politică. Aici intervine din nou ideea lui Lincoln: «poți înşela pe unii *uneori* şi pe alții *totdeauna*, dar nu-i poți înşela *pe toți*, *totdeauna*».

Dar buna credință nu implică doar onestitate față de alegător, ci şi disponibilitatea asumării răspunderii pentru succesele sau eşecurile guvernării. Cu alte cuvinte, este normal ca politicienii să beneficieze de succesele guvernării atunci cînd beneficiază de ele şi alegătorii, dar să-şi asume sacrificiile atunci cînd guvernarea eşuează iar alegătorii au şi ei de făcut sacrificii. În cazul în care acest tip de acord între beneficiile şi costurile celor doi parteneri (alegătorul şi politicianul) nu există, se poate vorbi de o nedreptate în sensul definit de Gauthier: cooperarea dintre cei doi parteneri aduce unuia (de regulă politicianului) beneficii, şi altuia (de regulă cetățeanului) pierderi, ceea ce înseamnă că primul profită de cel de-al doilea. Mulți intelectuali români – între care Camil Petrescu, Tudor Arghezi, ş. a. – au reproşat, spre exemplu, guvernărilor din anii 1914-1919 (mai ales celei liberale) de a fi distribuit total nedrept costurile şi beneficiile: cele dintîi oamenilor simpli, în principal țăranilor, cele din urmă politicienilor şi afaceriştilor liberali, şi, în genere, elitelor sociale (vezi, în acest sens, textele ilustrative de la sfîrşitul capitolului /1/).

Principiul care ar trebui aplicat aici (şi care a fost uneori evocat) este următorul: «politicianul nu are dreptul moral de a cere cetățenilor sacrificii pe care nu este gata să le facă şi el însuşi». Respectarea acestei cerințe ar contribui la instaurarea unei egalități morale între decidenți şi cetățeni, evitînd polarizările inechitabile şi restrîngînd tentația Puterii de a se angaja în politici ale căror costuri sunt suportate integral (sau aproape) de omul obişnuit, ce nu este de regulă nici măcar consultat cu privire la inițierea lor. Din păcate, este un principiu rareori urmat în politica modernă, care tinde să distribuie foarte inegal beneficiile şi costurile. Codul tradițional, de tip aristocratic, al conduitei politice, care se baza pe ideea responsabilității părinteşti a *celor superiori* față de mase, cerea celor dintîi chiar să facă sacrificii mai mari decît omul obişnuit, să fie în frunte pe cîmpul de luptă, în caz de război, să dea mai mult (la o colectă publică) decît media etc. Democratizarea politicii a avut însă printre consecințele sale şi abandonarea acestui cod (de altfel, desuet prin paternalismul său), ceea ce a facilitat răspîndirea unor atitudini şi mentalități noi, printre care mentalitatea de *profitor*: politicianul profită de problemele şi crizele existente, transferînd totdeauna costurile asupra restului populației şi rezervîndu-şi sistematic beneficiile. Din nou.

analogia cu medicina este relevantă: ca profesionist, medicul pretinde adesea să fie (răs)plătit indiferent dacă pacientul se vindecă sau nu, ceea ce, de altfel, stîrneşte în unele cazuri blamul celor ce au de-a face cu sistemul sanitar. În mod analog, politicianul, care se doreşte şi el «terapeut» sau «vindecător» al răului social, se aşteaptă la recompense materiale importante, indiferent dacă «tratamentele» sale au succes şi situaţia comunităţii se îmbunătăţeşte. De aici, în multe situaţii, se naşte şi resentimentul populaţiei faţă de politicieni, ca «profitori» – mai ales dacă nu se poate dovedi că persistenţa elementelor maligne era inevitabilă (ceea ce îi absolvă şi pe medici, şi pe politicieni).

Sinceritatea şi transparenţa. Legate de buna credinţă sunt calităţile sincerităţii şi transparenţei, calităţi care lipsesc în mod tradiţional din politică: „sinceritatea nu a fost niciodată socotită drept o virtute politică, iar minciuna a fost considerată pur şi simplu o cale perfect justificată de tranzacţie" (Arendt, [1999], p. 10).

Sinceritatea se referă la promisiunile politice (electorale sau din timpul mandatului), la rapoarte, informări, declaraţii politice dar şi la sinceritatea proiectelor: un proiect elaborat în mod nesincer (despre care se ştie că nu va putea fi realizat, sau că se bazează pe justificări false, astfel că are rolul de a mistifica, nu de a servi publicul) este una dintre cele mai grave contribuţii negative pe care le poate aduce o formaţiune sau un om politic.

Transparenţa, sau menţinerea acţiunile politice «la lumina publicităţii», în văzul publicului, a fost considerată de mult timp garanţia corectitudinii: ceea ce nu este corect se face pe ascuns, «departe de văzul lumii» sau «în spatele uşilor închise». Tocmai din acest motiv, Kant enunţa norma:

> „Toate acţiunile raportate la dreptul celorlalţi oameni, a căror maximă nu este compatibilă cu publicitatea, sunt nedrepte" (Kant, [1991], p. 424)

Ideea care inspiră acest principiu este că politicianul ar trebui să acţioneze totdeauna numai conform unor principii (sau maxime), iar dacă acestea sunt inavuabile (nemărturisibile, imposibil de comunicat public), aceasta înseamnă că ele nu sunt universalizabile sau nu se bazează pe reciprocitate, deci nu sunt imparţiale, obiective, valabile pentru toţi, ci egoiste şi nedrepte.

Tocmai pentru că însuşi „controlul asupra furnizării informaţiilor rămîne, în ansamblu, în mîinile politicienilor", apar cerinţele morale ale transparenţei:

> „Transparenţa cere politicienilor să dorească observarea acţiunilor lor de către votanţi, să instituie şi să aplice reguli ce permit achiziţia de informaţie de către părţile interesate, şi de potenţialii lor competitori în cursa pentru funcţiile politice" (Rosendorff şi Doces, [2006], p. 100).

/3. 4. 1. 5/ *Minciuna.* Minciuna este una dintre realităţile de bază ale vieţii politice. Încă Machiavelli a teoretizat nevoia de a se recurge la «minciuni utile» în

politică. Iar autorii moderni au explicat chiar mecanismul rațional pe baza căruia omul (în genere) şi omul politic, în special, calculează utilitatea sau rentabilitatea minciunii. Astfel, după Gordon Tullock (autorul cărții *Towards a Mathematics of Politics*, 1967), dacă avem

B - beneficiul aşteptat să decurgă din acțiunea cerută de mincinos
L - probabilitatea ca minciuna să fie crezută
P - efectul persuasiv al minciunii (probabilitatea ca, dacă minciuna este crezută, să se ajungă la acțiunea cerută)
Cc - costul impus de conştiință (costul implicat de povara psihologică a minciunii pentru cel care minte)
Cp - costul pedepsei (în caz că minciuna este descoperită)
Lp - probabilitatea unei pedepse dacă minciuna nu este crezută
Cr - dauna adusă reputației atunci cînd se află că cel în cauză a mințit
Lr - probabilitatea ca reputația să aibe de suferit dacă minciuna nu este crezută

Atunci *utilitatea minciunii*, (**P1**), este:

$$P1 = BLP - Cc - (1-L)(CpLp + CrLr)$$

(*apud* Goodin, [1982], p.99)

Există o serie de condiții obiective favorabile proliferării minciunilor în politică (multe dintre ele evidențiate de Hannah Arendt, într-un studiu celebru, *Minciuna în politică*, [1999]):

- nevoia politică de a convinge, de a dobîndi aprobarea civică şi de a mobiliza opinia publică, nevoie care se combină cu trăsăturile psihologice curente (înclinația către idei simple, schematice, către confirmări ale propriilor opinii şi aşteptări)
- caracterul de «relații publice» al discursului politic (menit «să vîndă» un anumit «produs», o strategie sau o agendă politică, publicului)
- nevoia de menținere a unei imagini favorabile a autorității, a organizațiilor şi persoanelor publice
- nevoia de protejare a unor secrete politice (pe plan internațional, dar şi intern)
- nevoia de menținere a unei capacități de amenințare (threat capacity) față de adversari sau rivali, în cadrul competiției politice sau al negocierilor (vezi, mai sus, /3. 3. 2. 5. 1/ şi /3. 3. 2. 5. 3/)
- nevoia de a păstra o paritate de resurse cu adversarii politici (cum minciuna este o resursă persuasivă, dacă adversarii tăi o folosesc, trebuie să o foloseşti şi tu, pentru a nu intra într-o situație de inferioritate tactică; de aceea, într-un mediu infestat de minciună, este rațional ca toți să folosească acest instrument imoral – cine nu o face, comportîndu-se etic ireproşabil, pierde prin «trădarea» de tip *dilema deținutului* la care recurg ceilalți); de aici, «înțelepciunea» dubioasă moral, dar foarte răspîndită, materializată în sloganul: «dacă ceilalți

înşeală, trebuie să înşeli şi tu; dacă ceilalţi mint, trebuie să minţi şi tu». termen lung, «jocul minciunii» poate împinge electoratul la exasperare, caz care reputaţia de sinceritate a unor *outsideri* le poate aduce acestora un succ politic spectaculos.

- nevoia de a impune o politică utilă (pe termen lung) care însă presupu imediat sacrificii şi costuri greu acceptabile, măsuri nepopulare etc.; ai politicienii evocă uneori ideea de «minciună utilă», necesară mobilizării pent suportarea dificultăţilor obiective inerente «tratamentului» fenomenel patologice ale economiei sau societăţii
- incertitudinea unor date semnificative care pot să fie, sau nu, corecte (deci i pot fi date publicităţii sau prezentate veridic)

Pe lîngă aceste circumstanţe obiective favorabile propagării minciunilor, există diversitate de factori şi carenţe specifice grupurilor politice de natură să contribuie mistificarea realităţii – în primul rînd dogmatismul şi aroganţa puterii, convinse valabilitatea absolută a propriei imagini despre realitate şi de propria putere de a diri evenimentele (vezi, pentru unele detalii, Arendt [1999]).

Din fericire, în ciuda rolului ei instrumental activ, minciuna nu are o vitalita nelimitată: „întotdeauna survine un moment dincolo de care minciuna devi contraproductivă" (Arendt, [1999], p. 13). Un rol foarte important în definirea acest moment are cultura politică locală. În culturile evoluate şi caracterizate de anumi elemente rigoriste (cum sunt culturile protestante), minciuna este sever sancţionată electorat, chiar dacă ea nu a condus la consecinţe negative serioase. În alte cazuri, lungă tradiţie a generat resemnarea electoratului, care rămîne inert la multe minciur la care de altfel se aşteaptă; aici se spune frecvent că, în politică, «toţi mint» sau «tc înşeală» sau «politicieni sunt toţi pe acelaşi calapod (necinstit)».

Dificultatea «asanării» vieţii politice de minciună provine şi din *dependenţa cale*. O dată ce acţiunea sau conduita cuiva a intrat pe calea minciunilor şi înşelătoriilor, devine extrem de greu, aproape imposbil, ca acest traseu să mai f modificat: politicianul mincinos devine prizonierul propriilor minciuni, al aşteptăril politice (ale electoratului sau ale altor politicieni) create de aceste minciuni, al cel care ştiu de existenţa lor şi îl pot şantaja, etc. Costurile abandonării «reţelei» dev mult prea mari, iar mincinosul trebuie să producă neîncetat noi mistificări pentru rămîne funcţional în reţeaua politicii mincinoase.

Riscul supralicitării rămîne şi aici foarte mare. Depăşirea unui prag suportabilităţii, pentru electorat şi opinia publică, duce uneori la «spargerea» reţelei minciuni sau de imoralitate. Revoltele populare sunt deseori efectul unor ata întreruperi ale «tradiţiei minciunii», dar există şi fenomene fără caracter violent conduc la acelaşi rezultat. Exemplul clasic în acest sens este prăbuşirea unor ma partide istorice din Italia ca efect al «ruperii» perdelei de minciună şi corupţ (destrămarea creştin-democraţiei italiene, la începutul anilor 1990, dupa celeb operaţiune *Mani pulite*, «mîini curate»). Uneori, fenomenul este mult mai puţ spectaculos, dar rămîne foarte semnificativ: în 1997, dreapta franceză, recent ajunsă

putere cu un consistent sprijin electoral, a forțat noi alegeri bazate pe o propagandă mistificatoare, încercînd astfel să anihileze practic forța opoziției; însă, dizolvarea artificială a Adunării Naționale de către J. Chirac, în vederea atingerii acestor obiective politicianiste, a provocat reacțiile negative ale populației; electoratul francez şi-a demonstrat simultan maturitatea şi nemulțumirea (față de asemenea procedee discutabile moral) şi a dislocat de la putere pe inițiatorii acestei «lovituri» (pe care nu de mult îi votase masiv!) – Stînga, pe care Puterea încercase să o anihileze parlamentar prin noi alegeri, a preluat guvernarea.

Ideea de «minciună utilă», necesară suportării de către public a costurilor unui «tratament» realizat prin politici publice, este foarte controversată. Realismul politic, utilitarismul pragmatic, elitismul o susțin, accentuînd asupra dificultății suportării adevărului de către mase. Dimpotrivă, deontologismul, rigorismul moral, liberalismul o contestă, afirmînd că ea serveşte mai puțin suportării greutăților obiective ale unei politici publice înțelepte şi mai mult satisfacerii unor interese politicianiste, mascării unor interese speciale, dorinței de a manipula opinia publică. Două argumente principale aduse împotriva «minciunilor utile» sunt următoarele:

- minciuna, fie ea şi «utilă», pune electoratul în postură infantilă şi încurajează paternalismele guvernării, paternalisme ce blochează atît mecanismele de feed-back, de corectare a erorilor de parcurs, de ajustare, cît şi mecanismele de control menite să prevină abuzurile puterii, corupția etc.

- chiar dacă are o anumită rațiune (faimoasa *raison d'état*, o rațiune politică legată de interesele majore ale statului), minciuna produce efecte colaterale periculoase; de exemplu, ascunderea de către Carol I a tratatului de alianță al regatului român cu Puterile Centrale a dus la o situație extrem de dificilă în 1914, la izbucnirea războiului mondial, deoarece opinia publică nu era pregătită pentru asumarea obligațiilor care decurgeau din această alianță şi a refuzat să o materializeze; sau, minciunile folosite de Ion I. C. Brătianu, aflat la guvernare în delicata perioadă 1914-1916, chiar dacă utile pentru ascunderea planurilor privind scoaterea Transilvaniei de sub dominația austro-ungară, au împiedicat buna pregătire a țării pentru război, inclusiv pregătirea armatei (în virtutea necesității de a se menține imaginea unei neutralități permanente).

/3.4.1.6/ *Oportunismul, inconsecvența.* Uneori se afirmă că politica este «arta posibilului», înțelegîndu-se prin aceasta că viața publică nu poate respecta rigorile absolute ale principiilor morale, nu poate pune în practică o intransigență totală, ci trebuie să «se adapteze realităților», să se ajusteze în funcție de posibilități, limite, oportunități etc. Este adevărat că un rigorism absolut, o intransigență necondiționată, o urmare fără concesii şi fără relativizare la context a principiilor «supreme» este mai curînd marca dogmatismului sau a fanatismului politic (vezi mai jos, paragraful despre *moralism politic*), decît a politicii realiste, raționale, bazate pe spirit critic. Pe de altă parte, este însă neîndoielnic că lozinca «politica este arta posibilului» facilitează şi oportunismul, lipsa de scrupule, traseismul politic. corupția şamd. Sub pretextul

«adaptării la context», al pragmatismului rațional sau al necesității de a obține eficacitatea (într-un mediu nefavorabil înaltelor cerințe morale), se pot comite toate incorectitudinile inspirate de interese înguste, egoism, sete de putere sau corupție. Dilema politicii raționale este deci legată de stabilirea graniței dintre un oportunism justificabil (prin necesitatea adaptării la constrîngerile situațiilor reale) și unul inacceptabil, care ia drept pretext aceste constrîngeri pentru a acoperi interesele speciale, oculte, aflate de fapt în joc.

O problemă delicată se pune și în legătură cu consecvența, care nu este o *valoare în sine*. Spre exemplu, consecvența față de o politică greșită (ce produce sistematic rezultate negative) sau față de o ideologie extremistă (fascism, comunism, fanatism religios, naționalism șovin) nu este deloc lăudabilă (aici ar fi preferabilă inconsecvența, deoarece produce nișe de toleranță, reduce numărul de victime etc). Este apreciabilă numai consecvența față de un crez politic rațional, față de o opțiune politică rezonabilă și ale cărei rezultate, chiar dacă discutabile, nu sunt direct inacceptabile. Ceea ce însă deranjează foarte mult în politică este inconsecvența în aplicarea unor principii, aplicarea lor preferențială, în spirit «de clan», vizînd producerea de rezultate favorabile «pentru ai noștri» și de daune pentru «inamici». Aici trebuie permanent reiterate cerințele universalizării și ale reciprocității, care impun folosirea aceleiași unități de măsură pentru toți participanții la procesul politic, pentru politicieni dar și pentru alegători, pentru aliați dar și pentru rivali.

/3. 4. 2/ Etica raporturilor între factorii politici

Etica raporturilor dintre factorii politici – dintre partide, dintre politicieni, dintre ocupanții diferitelor funcții publice – este un capitol important al eticii politice, care însă, din lipsă de spațiu, nu poate fi tratat aici.

Există o problematică specifică acestei sfere în care confruntarea și atacurile reciproce sunt, într-un sens, normale. Dar faptul că aici există o ostilitate firească, nu exclude intervenția și relevanța eticii. Se știe, de altfel, că există principii de «concurență loială», de «respectare a regulilor jocului», de toleranță reciprocă, ba chiar și de sprijin reciproc: se invocă, de exemplu, principiul «mă voi lupta pentru ca tu să ai libertatea de a nu fi de acord cu mine», care, deși *prima facie* defavorabil celui ce îl aplică, este, pe termen lung, favorabil tuturor deoarece asigură climatul de libertate și toleranță necesar vieții sociale civilizate. Evident, și aici vor funcționa principiile etice ale respectării înțelegerilor, contractelor și promisiunilor, va funcționa interdicția morală asupra minciunii, șantajului, defăimării etc., precum și cerințele respectării libertății de opțiune, a vieții private etc.

/3. 4. 3/ Moralitatea vieții private a politicianului

În anumite culturi politice, de exemplu în cea americană, în evaluarea prestației politice joacă un rol important și moralitatea vieții personale a politicienilor. Ideea din

spatele preocupării pentru corectitudinea în viața privată stă convingerea că nu poate fi corect în activitățile publice cine nu este astfel în viața privată: se presupune adesea că un politician care minte sau înșeală în viața sa personală, va fi cu atît mai tentat să facă același lucru în viața publică.

> «Dacă îi înșeli pe cei apropiați și dragi (care te pot lesne descoperi, de altfel), ce anume te-ar reține să-i înșeli pe cei aflați la mare depărtare (electoratul), care îți sunt necunoscuți (și, de regulă, indiferenți) și care te pot depista (ca imoral) mult mai greu?»

Cu toate argumentele implicite în această întrebare retorică, trebuie recunoscut că nu există o legătură directă, automată, între moralitatea privată și cea publică. Există exemple de oameni incorecți în viața privată, dar corecți în societate, și invers; iar politicienii pot și ei intra în această categorie. Chiar și în America, se constată o slăbire a interesului pentru moralitatea privată a omului politic (așa cum a arătat deznodămîntul scandalului legat de Bill Clinton).

Ceea ce nu înseamnă însă că adevărul, sinceritatea și onestitatea (manifestate mai întîi în viața privată) nu ar conta în politică; dimpotrivă, o *cultură a adevărului, sincerității și rectitudinii*, cultivată în familie și transmisă prin educație tuturor, inclusiv personalităților publice, joacă un rol foarte important în constituirea unei moralități politice adecvate.

/3. 4. 3/ Moralismul politic

Așa cum este firesc, o carte de etică politică se străduiește să demonstreze utilitatea și importanța eticii în sfera relațiilor sociale. Dar cei care se ocupă de etică sunt suficienți de lucizi pentru a evalua și eventuale consecințe negative ale unei abordări etice radicale (sau ale unei priviri unilateral etice) a vieții politice. Moralitatea este, în ansamblu, un element pozitiv al vieții publice; *moralismul*, însă, este cu totul altceva – și anume, o perspectivă dogmatică, nerealistă, care promovează un anumit absolutism moral și deformează realitatea politică în numele unui rigorism care nu mai este rezonabil.

Moralismul politic este frecvent inspirat de o atitudine de *self-righteousness*, adică de atitudinea cuiva care: nu recunoaște decît propriile sale valori morale; se consideră personal chemat sau îndreptățit să fie supraveghetorul celorlalți (din punctul de vedere al respectării acestor valori, unicele pe care le recunoaște), să dea sentințe morale pretutindeni; nu admite nici o autoritate morală în afara sa (sau superioară); comunică permanent celorlalți propriile sentințe și consideră recunoașterea propriilor sale criterii morale drept o condiție a oricărei conversații; ține să distribuie sistematic elogiul sau blamul cuvenit (conform propriilor criterii morale), astfel ca să nu existe nici un fel de «debite» morale neplătite sau «credite» nerăsplătite (Lakoff, [1996], p. 59). În spatele acestei atitudini, se ascunde desigur prezumția unei autorități morale absolute, incontestabile, superioare celei pe care ar putea-o pretinde altcineva.

Moralismul politic este un tip de *dogmatism*, presupunînd convingerea c: promotorul său ar deține adevărul moral absolut privind principiile, situațiile ş oamenii; este un *absolutism*, deoarece presupune că propriul set de valori este absolu şi indiscutabil; conține un *spirit al cruciadei permanente*, deoarece se manifestă ca ui activism neîntrerupt pentru propagarea valorilor şi sentințelor proprii; este ur *autoritarism*, deoarece refuză să recunoască orice altă autoritate decît cea proprie ş refuză orice tranzacții cu alții (de la care pretinde exclusiv supunere); este *rigid* deoarece nu admite nici un compromis; este *unilateral* şi *monistic*, impunînd un singui set de criterii de judecată şi un singur unghi de vedere; prin urmare, este şi *maniheist* împărțind situațiile, ideile, statele, persoanele şi partidele în două categorii opuse, *cele bune* şi *cele rele*.

Consecințele moralismului politic sunt deosebit de nocive, aşa cum sunt, de altfel, consecințele oricărui absolutism. Moralismul

- deformează realitatea politică, colorînd totul în numai două culori, alb sau negru, şi forțînd orice stare de lucruri sau mişcare, acțiune sau strategie, doctrină sau convingere, persoană sau grup, să intre neapărat în una dintre cele două categorii
- dihotomizează oamenii, ştergînd diferențele dintre ei: „Standardele morale inflexibile pot dihotomiza specia umană în aşa fel încît virtual toți oamenii sunt puşi în aceeaşi oală ca păcătoşi, pierzîndu-se orice distincție morală între oameni onorabili, oameni imperfecți şi cei lipsiți de orice scrupule care comit lucruri moralmente abominabile. În zilele de început ale *Războiului civil*, anumiți aboliționişti de frunte îl condamnau pe Abraham Lincoln ca nefiind cu nimic mai bun decît stăpînii de sclavi, şi cu nimic mai bun apărător al Uniunii decît Jefferson Davis“ (Sowell, [1996], p. 81).
- condamnarea exagerată a unor state sau persoane, includerea lor în categoria *Răului absolut*, provoacă reacții exclusiviste şi iraționale de tipul «nimic nu poate fi mai rău decît ceea ce e acum», iar aceste reacții de obicei duc la un dezastru politic, pentru că facilitează înaintarea extremismului şi a dictaturii. Perfecționismul celor care îl condamnau pe Lincoln putea periclita aboliera sclaviei, iar un altul a produs dezastrul național-socialist din Germania: „Un perfecționism similar la oameni de cele mai diferite convingeri a condus la eforturile concertate de distrugere a agitatei Republici de la Weimar. Oricît de satisfăcător din punct de vedere moral era să crezi că «nimic nu poate fi mai rău» decît era Republica de la Weimar, mulți dintre cei care contribuit la răsturnarea acesteia şi-au dat.seama prea tîrziu, cînd se aflau în lagărele de concentrare naziste, că lucrurile puteau fi mult mai rele“ (Sowell, [1996], p. 82).
- ca promotor al unui unic sistem de valori, moralismul conduce la concentrarea puterii în mîinile unui grup mic de lideri ai săi («judecători morali» sau «experți în probleme morale»): „Asumpția centrală a unei singure scări de valori aplicabile tuturor este o forță în politica domestică ca şi în cea

internațională. Ea a facilitat impunerea multor legi și politici specifice, pe care populația le respingea, și – ceea ce este mai important – a alterat cadrul politic durabil pentru a face aceste impuneri posibile prin intermediul curților de justiție, al agențiilor administrative, și al altor instituții sau procese izolate de orice *feed back* public și răspunzătoare numai în fața unui număr mic și zelos de alegători" (Sowell, [1996], p. 369).

- moralismul nu numai că încurajează concentrarea puterii, dar o și reflectă: „Moralismul în sine implică o concentrare de putere. «Mai multă dreptate pentru toți» este o contradicție în termeni, într-o lume de valori diverse și concepții variate despre dreptatea însăși. «Mai multă» dreptate înseamnă, într-o asemenea lume, impunerea cu mai multă forță a unui fel anume de dreptate – adică, înseamnă mai puțină libertate. Dreptatea perfectă înseamnă în acest context tiranie perfectă" (Sowell, [1996], p. 370).
- absolutizarea principiilor morale poate avea două tipuri de efecte negative: „Ar putea să însemne că un angajament ferm față de un principiu moral impropriu unei situații oarecare ne va împinge, probabil, să luăm decizii imorale sau imprudente față de ea. Sau ar putea să însemne că un angajament idealist sau prea zelos chiar față de un principiu adecvat ar putea să ne facă să trecem cu vederea peste unele fapte izbitoare și, drept rezultat, să luăm decizii proaste" (Beitz, *apud* McElroy [1992], p. 37-38).

Așadar, dacă un influx de moralitate în politică este totdeauna bine venit, în schimb moralismul are o acțiune extrem de nocivă.

Probleme-test

1.

Patru personaje lucrează împreună; aceste personaje sunt: TOATĂ LUMEA, CINEVA, ORICINE și NIMENI (T, C, O, N).
/i/ cînd ceva este foarte important, trebuie făcut de T (TOATĂ LUMEA)
/ii/ T (TOATĂ LUMEA) a fost sigură că C (CINEVA) va face ceea ce trebuia făcut
/iii/ O (ORICINE) o putea face, dar N (NIMENI) n-a făcut-o
/iv/ C (CINEVA) s-a supărat, căci era o treabă pentru T (TOATĂ LUMEA)
/v/ T (TOATĂ LUMEA) a crezut că O (ORICINE) poate s-o facă, dar N (NIMENI) n-a realizat că T (TOATĂ LUMEA) n-o va face
/ vi / în final, T (TOATĂ LUMEA) a dat vina pe C (CINEVA), atunci cînd N (NIMENI) n-a făcut ceea ce O (ORICINE) putea face. "

Ce legături există între această povestioară cu tîlc şi jocurile acţiunii raţionale?

2.
Ecuaţia lui Tullock arată că:

a) beneficiile acţiunii individuale sunt totdeauna mai mari decît cele ale acţiunii colective
b) cu cît colectivul e mai numeros, cu atît beneficiul colectiv obţinut de el e mai mic
c) cu cît beneficiul colectiv e mai mare, cu atît beneficiul individual e mai mic
d) cu cît colectivul e mai numeros, cu atît participarea depinde mai mult de beneficiul individual
e) cu cât beneficiile colective sunt mai mari, cu atât participarea depinde mai puţin de beneficiile individuale

Paradoxul blatistului arată că este totdeauna raţional:
a) să nu plăteşti costurile dacă ceilalţi le plătesc
b) să plăteşti costurile, dacă şi ceilalţi le plătesc
c) să plăteşti costurile, indiferent de ce fac ceilalţi
d) să nu plăteşti costurile, indiferent de ce fac ceilalţi
e) să faci exact ce fac şi ceilalţi

Întrebări

1. Care sunt dificultăţile principiale cu care se confruntă politicile publice?
2. Analizaţi situaţia conflictului de vederi din SUA (mame şomere – mame angajate) din punctul de vedere al distribuirii avantajelor şi din cel al distribuirii poverilor (costurilor).
3. Ce înseamnă 'agregarea preferinţelor'?
4. Aplicaţi paradoxul agregării ierarhiilor la alegerea unui televizor; a unui deputat; a unei firme furnizoare de autobuze pentru municipalitate.
5. Explicaţi distincţia reguli formale – reguli materiale (Hayek).
6. Cum se poate stabili prioritatea unui interes public (interesul general prim)?
7. Argumentaţi în favoarea impozitării progresive.
8. Argumentaţi în favoarea impozitării cu cotă fixă.
9. Argumentaţi împotriva oricărei impozitări.
10. Care sunt principiile pe care trebuie să se bazeze politicile publice de reparare a nedreptăţilor făcute în trecut?
11. Ce înseamnă 'non-retroactivitate'?
12. Ce înseamnă 'individualizarea responsabilităţii'?
13. Analizaţi restituirea proprietăţilor în perioada de după 1990 în România din punctul de vedere al principiilor reparării nedreptăţilor.
14. Explicaţi distincţia macro-alocare – micro-alocare a resurselor.

15. Ce este analiza cost-beneficiu?
16. Ce înseamnă ani de viață medie calitativ? La ce servesc aceste unități de măsură?
17. Analizați din punct de vedere utilitarist decizia autorităților din Los Angeles de a interzice accesul membrilor unei bande într-o zonă din oraș.
18. Argumentați că imigranții trebuie considerați 'străini'; ce ar urma de aici, sub aspectul drepturilor și îndatoririlor lor?
19. Ce este normativismul (în teoria relațiilor internaționale)?
20. Ce este realismul politic?
21. Care sunt aspectele sub care apare problema dreptății internaționale (economice, politice, militare)?
22. Ce înseamnă 'multiculturalism'?
23. Ce înseamnă 'globalizare'?

---

[1] Traducerea fragmentelor din Patrick Devlin a fost făcută de Dorina Cucu. Traducerea are caracter provizoriu, «de lucru».

/4/ ETICA RELAȚIILOR INTERNAȚIONALE

„Nu trăim într-o lume dreaptă"
Thomas Nagel

/4. 1/ Aplicabilitatea eticii la problematica relațiilor internaționale a fost deseori contestată. La întrebarea «dacă relațiile (între state, națiuni, organisme internaționale) pot să se bazeze pe reguli sau norme, şi nu pe voința arbitrară ori pe libertate nelimitată a actorilor (de pe scena internațională)» s-au dat de multe ori răspunsuri negative. De asemenea, s-au formulat răspunsuri pesimiste şi la problema legată de dilema: *drept sau forță?* Unii autori susțin că în sfera internațională relațiile vor fi totdeauna guvernate de *dreptul forței*, adică de «dreptul celui mai puternic», şi nu de *forța dreptului*, adică de norme de drept internațional sau de norme morale echivalente. Se afirmă frecvent că elogiul normelor, al codurilor de conduită sau al moralității internaționale este utopic, nerealist, «idealist»-naiv: «realitatea nu poate fi schimbată conform dorințelor noastre pioase, iar moralitatea nu este o caracteristică a realității internaționale». Cei care neagă relevanța eticii pentru sfera internațională îşi arogă calificativul de «realişti». Joseph S. Nye enumeră patru cauze ale slabei influențe a eticii în relațiile internaționale [2003]:

- existența doar a unui consens slab asupra valorilor, ceea ce face să existe puncte de vedere foarte diferite asupra justeții/injusteții unor acte; de aici, dificultatea constituirii unei majorități morale care să decidă acțiunile de urmat
- «imoralitatea» oamenilor de stat este judecată cu totul altfel decît cea a persoanelor obişnuite; cînd ea contribuie la amplificarea securității, de exemplu, nu mai este condamnată ca imoralitate; Nye dă exemplul celebrei «crize a rachetelor din Cuba» (1962), cînd J. F. Kennedy a riscat un război nuclear cu URSS pentru a o sili să-şi retragă bazele de rachete nou instalate în Cuba; strategia sa nu era ireproşabilă moral, deoarece SUA aveau ele însele baze de rachete în Turcia, şi principiul imparțialității ar fi necesitat tratamentul identic al problemelor celor două amenințări aflate în apropierea granițelor celor două mari puteri; totuşi, Kennedy a forțat lucrurile şi a obținut cîştig de cauză – evident, niciodată americanii nu i-au reproşat această «imoralitate», deoarece ea mărea gradul de securitate al SUA
- dificultatea previziunii evenimentelor internaționale face dificilă judecarea *apriori* a consecințelor unor acte, deci face dificilă judecarea naturii lor morale
- instituțiile internaționale sunt foarte slabe, elel nu reuşesc să impună o ordine morală şi juridică, ceea ce periclitează însuşi idealul de normativitate în această sferă

(Nye [2003], p. 22-23)

Limitele influenței eticii în sfera relațiilor internaționale i-a făcut pe mulți gînditori să formuleze sentința că aici este nevoie de realism, nu de utopii morale. Însă, aşa cum a arătat E. H. Carr, în *The Twenty Years Crisis: 1919*-1939, una dintre

cele mai celebre lucrări de teoria relațiilor internaționale din secolul XX, dileme ca «realism sau utopie», «forță sau norme», «fapte reale sau valori» sunt, în fond, false dileme. Cei care sugerează că nimic nu se poate schimba (în realitatea politică, percepută ca străină de orice moralitate) sunt d efapt cei care nu au interesul ca ceva să se schimbe:

> „În politică, credința că anumite fapte sunt inalterabile sau anumite tendințe sunt irezistibile reflectă de obicei lipsa dorinței de a schimba sau lipsa de interes pentru o schimbare ori pentru a rezista acelor tendințe" (Carr, în Betts, ed. [2005], p. 74).

Realismul care pretinde că orice apel la o schimbare, făcută în numele respectării unor norme, este nelegitim şi fantezist „include acceptarea întregului proces istoric şi exclude orice judecată morală asupra lui" (Carr, *ibidem*). Însă un atare «realism», dacă ar avea valabilitate, ar atrage după sine golirea de orice sens a gîndirii politice. Acțiunea politică în general, şi inițiativele luate pe plan internațional în particular, nu ar mai avea nici un rost: singura atitudine potrivită ar fi aceea de a asista la fenomene politice imposibil de influențat pozitiv, imposibil de corectat în spiritul a *ceea ce este just* şi care sunt ireversibile. Cu alte cuvinte, realismul politic radical presupune un fel de fatalism ce conduce la pasivitatea totală. Dacă aşa ar sta lucrurile, însăşi judecata politică evaluativă n-ar mai avea sens; cine reuşeşte reuşeşte şi cu asta gata, cine nu nu şi cu asta gata, iar nimic din cele ce reuşesc (sau nu) nu poate fi judecat.

> „Credința că tot ceea ce reuşeşte este corect, şi că nu trebuie decît să fie înțeles pentru a fi aprobat, dacă este susținută în mod consecvent, trebuie să golească gîndirea de orice scop şi, prin aceasta, să o sterilizeze iar în cele din urmă să o distrugă" (Carr, în Betts [2005], p. 74)

Însă gîndirea politică nu se lasă distrusă. De fapt, toți politicienii (inclusiv cei mai cinici, cei mai puțin încrezători în puterea dreptului sau a normelor morale) sunt obligați să facă un apel la normativitate. Chiar şi cei mai consecvenți realişti fac uz de argumente morale, ceea ce confirmă ideea kantiană că nu poți face nici un pas în politică fără a omagia morala (vezi, în acest sens, fragmentul din *Spre pacea eternă*, pus ca motto la capitolul /3/).

> „Necesitatea, recunoscută de toți politicienii, atît în treburile interne cît şi în cele internaționale, de a travesti interesele într-o costumație de principii morale este ea însăşi un simptom al inadecvării realismului" (Carr, în Betts [2005], p. 74)

A elimina morala din sfera politică ar însemna practic a purifica această sferă de orice element axiologic, de orice apreciere privind valorile şi ce este valoros. Acest lucru este imposibil, deoarece chiar cele mai radicale atacuri împotriva valorilor se bazează, în cele din urmă, pe recunoaşterea unor valori (altele decît cele respinse sau

repudiate). Aşa cum susţinerea unor valori nu se poate face exclusiv pe baza faptelor, ci necesită apel la alte valori (vezi, în acest sens, cap. /1/, mai ales /1.10.4/), nici respingerea unor valori nu se poate face decît tot pe baza altor valori; drept rezultat, orice contestare, cît ar fi ea de «realistă», a unor valori presupune (măcar în fundal, în subsidiar) asumarea altor valori.

> „Fiecare epocă pretinde dreptul de a-şi crea propriile valori, şi să judece în lumina lor; şi chiar dacă foloseşte armele realiste pentru a dizolva alte valori, ea totuşi crede în caracterul absolut al valorilor ei proprii. Ea refuză să accepte implicaţia realismului că expresia «trebuie» este lipsită de sens" (Carr, în Betts [2005], p. 74-75).

Nimeni n-a reuşit pînă astăzi să avanseze un sistem de gîndire complet lipsit de judecăţi de valoare. Chiar şi cei mai radicali realişti, printre care Carr îi aminteşte pe Machiavelli, Marx sau Lenin, nu au abandonat angajarea faţă de anumite valori. Numai o eventuală doctrină a acţiunii mecanice, a execuţiei de acte automate, s-ar putea dispensa de elementele *discriminare raţională – alegere raţională – întemeiere a alegerii raţionale pe considerente de valoare*. Aşa ceva n-a propus încă nimeni. Realiştii fac şi ei apel la un «trebuie» de tip normativ (*ought*, în engleză, sau *sollen*, în germană):

> „Fiecare realist, indiferent de profesiunea lui de credinţă, este în cele din urmă constrîns să creadă nu numai că există ceva ce omul trebuie să gîndească şi să facă, ci şi că există ceva ce el poate să gîndească şi să facă, iar gîndul şi acţiunea sa nu sunt nici mecanice, nici fără sens" (Carr, în Betts [2005], p. 75)

Este drept că există mai multe tipuri de *trebuie*, între care unele (conform lui Wittgenstein, vezi [1992]) nu au propriu-zis caracter moral, ci mai curînd caracter «tehnic», de raţionalitate a conduitei. Pentru susţinerea tezei lui Carr, este necesar să se indice faptul că şi în abordările realiştilor apare (chiar dacă tacit) un *trebuie* moral, nu numai unul tehnic.

Cu argumentul de mai sus, Carr ajunge la chestiunea raportului dintre utopie şi realitate. Cum spuneam, teza de bază a realismului este că apelurile la morală, norme, reguli de conduită, dreptate etc. sunt, în sfera politică, mai ales cea a politicii internaţionale, nerealiste şi utopice. Realiştii fac un real serviciu atunci cînd denunţă acel utopianism care devine o simplă retorică găunoasă; dar ei comit şi greşeala de a uita că există un element «utopic» în orice idee sau acţiune politică. Dacă acest element utopic nu ar exista deloc, atunci n-ar mai exista pe scena internaţională decît o luptă deschisă pentru putere, care ar face de fapt imposibilă existenţa unei societăţi internaţionale, atenţionează Carr. (De fapt, realiştii chiar neagă existenţa unei atari societăţi, vorbind totdeauna despre anarhia internaţională). Însă, ceea ce nu poate fi omis este faptul că şi promotorii atitudinii anti-utopice au o utopie a lor:

> „Odată demolată, cu armele realismului, utopia curentă, tot avem nevoie să

construim o nouă utopie, a noastră, care, într-o bună zi, va cădea sub lovitura aceloraşi arme. [...] Aici, aşadar, se află complexitatea, fascinaţia şi tragedia întregii vieţi politice. Politica este alcătuită din două elemente – utopie şi realitate – aparţinînd unor planuri diferite care nu se întîlnesc niciodată“ (Carr, în Betts [2005], p. 75)

S-a spus că „oamenii fără iluzii îşi fac de fapt iluzia cea mai vulgară: că vor supravieţui iluziilor celorlalţi“ (Marius Robescu). Realiştii, care denunţă iluziile oponenţilor lor, sunt exact în această situaţie. S-a spus, de asemenea: «utopicii cred că orice se poate schimba oricînd; dar cea mai mare dintre utopii este să crezi că nimic nu se schimbă». Analog, s-ar putea spune: politicienii criticaţi de realişti cred în utopia că totul se poate schimba în bine; dar cea mai utopică dintre utopii este să crezi că nimic nu poate fi schimbat în bine.

Morala nu poate *controla* total sfera politică; dar sfera politică nu poate niciodată elimina influenţele moralei. A crede că politica ar putea deveni o simplă aplicare a principiilor morale, este o utopie; dar poate că şi mai utopic ar fi să credem că morala nu poate schimba nimic în politică.

/4. 2/ *Problematica.* Problema centrală a eticii relaţiilor internaţionale este, ca în orice alt domeniu al eticii, problema corelării binelui individual cu cel general: poate oare binele individual (al unui stat sau unei naţiuni) să fie armonizat cu binele general (al tuturor statelor sau naţiunilor)?

Etica relaţiilor internaţionale are însă în centrul său un mare număr de întrebări şi probleme specifice, care pot fi divizate în două mari capitole.

Etica relaţiilor de cooperare vizează drepturile şi obligaţiile morale ale statelor, precum şi ale altor actori de pe scena internaţională, în perioadele de pace şi de absenţă a conflictelor, în sfera cooperării dintre naţiuni, instituţii naţionale etc.

Etica relaţiilor conflictuale vizează drepturile şi obligaţiile morale existente în situaţiile de conflict, mai ales în timp de război.

Însăşi opţiunea între cooperare şi conflict este una dilematică. Opţiunea între o politică internaţională de pace şi cooperare sau una de dominare şi conflict, provine din însăşi întrebarea privind scopul final al politicii: scopul trebuie să fie găsirea unui *modus vivendi*, a unui mod de cooperare şi convieţuire paşnică, sau trebuie să fie succesul, impunerea propriilor interese, dominarea unora de către alţii şi chiar anihilarea (unilaterală sau reciprocă) a altora?

În cazul în care este admisă prima variantă, apare problema «regulilor jocului»: de ce reguli anume trebuie guvernată cooperarea? Este posibilă o cooperare de pe poziţii de deplină egalitate sau nu? Agenţii (în politica internă: cetăţenii, grupurile; în cea externă: statele, naţiunile) doresc totdeauna să se bucure de o anumită independenţă şi autonomie; este însă posibilă atingerea acestui ideal? În plus,

este ea oare totdeauna de dorit?

Dacă se optează pentru a doua variantă, apare o altă întrebare: competițiile care se nasc între cei ce concurează (pentru resurse, avantaje sau poziții privilegiate) trebuie și ele să fie guvernate de reguli și norme (inclusiv atunci cînd îmbracă formele cele mai violente: războaiele), sau sunt menite să se desfășoare fără nici o regulă? Violența, dominația hegemonică, primatul puterii sunt oare inevitabile și deci legitime, sau pot fi măcar diminuate (ca nelegitime), dacă nu eliminate? Aici se impune și problematica responsabilității: răspunderea (pentru răul produs, spre exemplu în caz de război, agresiune etc.) trebuie să cadă asupra vinovaților (de acest rău), nu asupra celor care nu sunt vinovați; dar este posibilă respectarea acestui principiu (în caz de război, bunăoară)?

Problematica eticii relațiilor internaționale poate fi abordată și prin prisma *drepturilor și obligațiilor* ce ar trebui respectate pe plan internațional. Aici se poate examina o lungă de întrebări problemă.

- există obligația de a trata alte state sau națiuni ca *egale* cu propriul tău stat sau propria națiune? De a le trata ca *scopuri în sine* (cf. Kant) și nu exclusiv ca mijloace pentru atingerea scopurilor tale proprii?

- există obligația de e *a ajuta* (alte state, populații)? De exemplu, în caz de catastrofă naturală, dar și în caz de criză economică gravă sau conflict militar?

- există obligația de *a coopera* cu alte state sau națiuni? De exemplu, era Japonia obligată moral să-și deschidă porturile cooperării internaționale, așa cum a făcut-o în fața ultimatului american al comandorului Perry, din 1854?

- există obligația de *ospitalitate* (față de străini, cetățeni ai altor state, membri ai altor națiuni, etnii, față de imigranți, față de refugiați), la care se referea încă Immanuel Kant (*Spre pacea eternă*)? Cît de departe merge ea, dacă există?

- există așa numita *duty to share*, obligația de *a împărți* (cu alte state, națiuni) anumite resurse vitale aflate în posesia ta (apă potabilă, țiței)?

- există obligația de a respecta independența și autonomia altor state sau națiuni, chiar și atunci cînd ele au alte valori și principii? Dar cînd sunt îți sunt ostile (fără însă a te fi agresat direct)?

- există obligația de a respecta anumite restricții (umanitare) chiar în caz de conflict? De exemplu, există anumte obligații, și care anume, față de civilii necombatanți în timp de război?

- există obligația ca statele și națiunile să își asume compensarea răului făcut în trecut de precursori (statele precursoare celor actuale, strămoșii populației de azi)? Cît de departe poate merge această datorie? Dacă germanii de azi sunt

datori față de populațiile supuse persecuțiilor naziste, oare sunt și americanii de azi datori față de urmașii amerindienilor? Dar națiunile colonialiste (englezii, spaniolii, portughezii, francezii, olandezii etc.) mai au vreo datorie față de fostele colonii?

Alături de diferitele obligații, se evidențiază și seria de drepturi care pot fi luate în considerare.

- există un drept la *spațiu vital* (așa cum pretindeau fasciștii germani, italieni sau militariștii japonezi)?

- există un drept la anumite *resurse* de pe glob (fie bunuri comune, așa cum sunt resursele din oceane, care nu pot fi divizate ci trebuie stăpînite în comun, sau bunuri publice, cum sunt atmosfera terestră, clima favorabilă sau securitatea internațională)?

- are vreun stat drept de *hegemonie* asupra altor state? Iar dacă da, în virtutea căror merite sau privilegii?

- există dreptul de a folosi *forța* (contra altor state sau organizații), și cînd anume este folosirea ei legitimă?

- există dreptul de a folosi amenințarea cu *forța* (contra altor state sau organizații), și cînd anume este folosirea ei legitimă?

- există dreptul la *război preventiv*, și în ce condiții anume se poate exercita el?

- există dreptul de încălcare a autonomiei sau suveranității altui stat, și în ce condiții anume? De exemplu, în cazul unui genocid care are loc în acel stat?

- există dreptul de a acționa prin forță pentru impunerea anumitor valori (democrația, sau drepturile omului, sau o anumită religie) peste granițele proprii?

O serie de întrebări se ridică și cu privire la principiile sau normele ce trebuie să funcționeze în relațiile internaționale.

- există un principiu al *solidarității* care să se impună tuturor statelor? Sau are fiecare stat dreptul să își stabilească politica indiferent de interesele altor state?

- trebuie ca fiecare stat sau națiune să respecte cultura și valorile altora, sau trebuie să respingă relativitatea culturală și valorile diferite în numele existenței unor adevăruri și valori universale?

- în ce raport se află cetățenia națională cu cea internațională? Există o cetățenie

internațională sau globală, prioritară față de cea națională? Cei care răspund pozitiv la această ultimă întrebare aderă la *cosmopolitism*, cei ce răspund negativ la *naționalism*.

/4.3/ Fundamentele clasice ale dezbaterii

/4.3.1/ Hobbes

Alături de Machiavelli, Hobbes este fondatorul unei viziuni «realiste» despre politică susceptibile să conducă la concluzii pesimiste cu privire la relațiile internaționale. La baza acestei viziuni stă prezentarea relațiilor interumane în termeni (aproape exclusivi) de *conflict* inevitabil, și nu de cooperare necesară. Omniprezența conflictului, legătura sa profundă cu însăși *natura umană*, exclud orice iluzii cu privire la instalarea sau menținerea spontană a păcii civile sau internaționale.

Hobbes enunță explicit că

- există trei surse ale conflictului permanent dintre oameni: *competiția*, *nesiguranța* și *ambiția gloriei*: „three principal causes of quarrel. First, competition; secondly, diffidence; thirdly, glory" (Hobbes, *Leviathan*, partea I, cap. XIII)

- cele trei cauze, legate de însăși natura umană, fac din fiecare individ o ființă ofensivă, îl împing pe om *să atace* pentru (respectiv) *cîștig* material, *siguranță* și *reputație*: „The first maketh men invade for gain; the second, for safety; and the third, for reputation" (idem, cap. XIII)

- competiția pentru obținerea a ceea ce doresc (și nu poate fi obținut de toți), de exemplu, îi face pe oameni să încerce a se domina sau chiar distruge unii pe alții:

  „if any two men desire the same thing, which nevertheless they cannot both enjoy, they become enemies; and in the way to their end (which is principally their own conservation, and sometimes their delectation only) endeavour to destroy or subdue one another" (idem, cap. XIII)

- dar Hobbes indică implicit și o patra sursă de conflict între oameni: *abuzul de putere* al unor oameni, care nu se mulțumesc să-și asigure securitatea, ci doresc dominarea celorlalți; la atitudinile *ofensive* ale acestora ceilalți nu au cum să răspundă eficient decît dacă recurg la aceleași mijloace *ofensive* – la amplificarea dominației:

  „taking pleasure in contemplating their own power in the acts of conquest, which they pursue farther than their security requires, if others, that otherwise would be glad to be at ease within modest bounds, should not by invasion increase their power, they would not be able, long time, by

standing only on their defence, to subsist. And by consequence, such augmentation of dominion over men being necessary to a man's conservation, it ought to be allowed him" (idem, cap. XIII)

- de ce nu pot însă oamenii să se protejeze de agresivitate prin mijloace defensive, nu ofensive, de exemplu unindu-şi forţele? Mai întîi, pentru că *echilibrul de putere* (între cele două tabere alcătuite prin unirea forţelor) nu poate fi menţinut la infinit, iar orice surplus de putere la una din părţi creează imediat tentaţia unui atac asupra părţii mai slabe:

  „Nor is it the joining together of a small number of men that gives them this security; because in small numbers, small additions on the one side or the other make the advantage of strength so great as is sufficient to carry the victory, and therefore gives encouragement to an invasion. The multitude sufficient to confide in for our security is not determined by any certain number, but by comparison with the enemy we fear; and is then sufficient when the odds of the enemy is not of so visible and conspicuous moment to determine the event of war, as to move him to attempt" (idem, cap. XVII)

- în al doilea rînd, *diversitatea* de păreri şi interese îi împiedică pe oameni să se apere printr-o unire a forţelor:

  „if their actions be directed according to their particular judgements, and particular appetites, they can expect thereby no defence, nor protection, neither against a common enemy, nor against the injuries of one another. For being distracted in opinions concerning the best use and application of their strength, they do not help, but hinder one another, and reduce their strength by mutual opposition to nothing: whereby they are easily, not only subdued by a very few that agree together, but also, when there is no common enemy, they make war upon each other for their particular interests " (idem, cap. XVII)

- chiar dacă oamenii reuşesc temporar să se înţeleagă şi să facă pace în vederea combaterii unui inamic comun, îndată ce acesta a fost înfrînt, conflictele dintre ei reapar:

  „Nor is it enough for the security, which men desire should last all the time of their life, that they be governed and directed by one judgement for a limited time; as in one battle, or one war. For though they obtain a victory by their unanimous endeavour against a foreign enemy, yet afterwards, when either they have no common enemy, or he that by one part is held for an enemy is by another part held for a friend, they must needs by the difference of their interests dissolve, and fall again into a war amongst themselves" (idem, cap. XVII)

- rezultatul acestei permanente adversităţi este o veritabilă stare de război civil – ***războiul** tuturor contra tuturor*:

„during the time men live without a common power to keep them all in awe, they are in that condition which is called war; and such a war as is of every man against every man" (idem, cap. XIII)

- rezultatul acestui război permanent al tuturor contra tuturor (*bellum omnium contra omnes*), este că nu mai are sens să se vorbească despre bine sau dreptate; în vreme de război, violența și înșelăciunea sunt instrumentele normale de acțiune, și nu respectul pentru bine sau dreptate:

  „To this war of every man against every man, this also is consequent; that nothing can be unjust. The notions of right and wrong, justice and injustice, have there no place. Where there is no common power, there is no law; where no law, no injustice. Force and fraud are in war the two cardinal virtues" (idem, cap. XVIII)

De aici, celebra idee hobbesiană că *omul este lup față de om* (*homo homini lupus*)

- Hobbes admite și existența unor factori ce împing spre relații pașnice și cooperare (împotriva unui dușman comun, de exemplu); acești factori sunt: *frica de moarte*, *dorința de cele necesare vieții confortabile* și *speranța de a le obține*:

  „The passions that incline men to peace are: fear of death; desire of such things as are necessary to commodious living; and a hope by their industry to obtain them. And reason suggesteth convenient articles of peace upon which men may be drawn to agreement" (idem, cap. XIII)

- dar aceste forțe care acționează în favoarea păcii pot atinge rezultatul pozitiv vizat numai în prezența unui acord între oameni, acord care, la rîndul său, presupune un arbitru și un garant (al respectării prevederilor acordului); acest garant este Suveranul (după părerea lui Hobbes); numai acolo unde există un Suveran unic se pot impune prevederile acordului, realizîndu-se astfel unitatea de acțiune a indivizilor:

  „The only way to erect such a common power, as may be able to defend them from the invasion of foreigners, and the injuries of one another, and thereby to secure them in such sort as that by their own industry and by the fruits of the earth they may nourish themselves and live contentedly, is to confer all their power and strength upon one man, or upon one assembly of men, that may reduce all their wills, by plurality of voices, unto one will: which is as much as to say, to appoint one man, or assembly of men, to bear their person" (cap XVII)

- or, cum în sfera relațiilor internaționale nu există niciodată un Suveran unic, un acord general și o unire completă a forțelor, rezultă că aici nu poate exista o stare de pace și cooperare stabilă

- situaţia umanităţii se deosebeşte, deci, de aceea a animalelor *sociabile* (de exemplu, a albinelor sau furnicilor), ce pot trăi paşnic – deoarece între ele nu există, aşa cum există între oameni, elementele: (i) *competiţie* (ii) *interese private* opuse celui comun (iii) *critica* şi *ambiţia* de a schimba (iv) *limbajul* care falsifică, denaturează şi îi supără pe oameni (v) *ofensa*, bazată pe capacitatea de a sesiza daunele şi vătămările (vi) *acordul convenţional*:

„It is true that certain living creatures, as bees and ants, live sociably one with another (which are therefore by Aristotle numbered amongst political creatures), and yet have no other direction than their particular judgements and appetites; nor speech, whereby one of them can signify to another what he thinks expedient for the common benefit: and therefore some man may perhaps desire to know why mankind cannot do the same. To which I answer,

First, that men are continually in competition for honour and dignity, which these creatures are not; and consequently amongst men there ariseth on that ground, envy, and hatred, and finally war; but amongst these not so.

Secondly, that amongst these creatures the common good differeth not from the private; and being by nature inclined to their private, they procure thereby the common benefit. But man, whose joy consisteth in comparing himself with other men, can relish nothing but what is eminent.

Thirdly, that these creatures, having not, as man, the use of reason, do not see, nor think they see, any fault in the administration of their common business: whereas amongst men there are very many that think themselves wiser and abler to govern the public better than the rest, and these strive to reform and innovate, one this way, another that way; and thereby bring it into distraction and civil war.

Fourthly, that these creatures, though they have some use of voice in making known to one another their desires and other affections, yet they want that art of words by which some men can represent to others that which is good in the likeness of evil; and evil, in the likeness of good; and augment or diminish the apparent greatness of good and evil, discontenting men and troubling their peace at their pleasure.

Fifthly, irrational creatures cannot distinguish between injury and damage; and therefore as long as they be at ease, they are not offended with their fellows: whereas man is then most troublesome when he is most at ease; for then it is that he loves to show his wisdom, and control the actions of them that govern the Commonwealth.

> Lastly, the agreement of these creatures is natural; that of men is by covenant only, which is artificial: and therefore it is no wonder if there be somewhat else required, besides covenant, to make their agreement constant and lasting; which is a common power to keep them in awe and to direct their actions to the common benefit" (idem, cap. XVII).

Aşadar, în viziunea realist-pesimistă a lui Hobbes, oamenii sunt meniţi să se afle în stare de război permanent (şi deci să ignore morala) ori de cîte ori nu au între ei un acord general, impus şi supravegheat de o putere suverană unică. De aici concluzia că, în viaţa internaţională, unde un acord general şi un Suveran unic nu există, naţiunile sunt menite să se afle în stare de război permanent, iar morala nu poate juca nici un rol.

/4.3.2/ În secolele XVII şi mai ales XVIII, odată cu iluminismul, se configurează şi o altă viziune asupra relaţiilor internaţionale, mult mai optimistă; principalul exponent al acesteia este Immanuel Kant. Kant nu ajunge la concluzii optimiste pentru că ar fi dominat de iluzii privind natura umană. Deşi el crede că omagiul ce se aduce (măcar verbal) dreptului „dovedeşte că în om se află o dispoziţie încă şi mai mare, deşi latentă în timp, anume morală, care îl face stăpîn asupra principiului rău din el" (Kant, [1991], p. 400), filosoful german este pe deplin conştient de toate obstacolele ce se ridică în calea impunerii moralităţii şi dreptăţii în sfera socială:

- oamenii au înclinaţii egoiste (Kant, [1991], p. 410), revendică legi generale dar sunt înclinaţi să se autoexcepteze de la ele (idem, p. 410), există o „perversitatea naturii umane, care se dezvăluie pe de-a întregul în relaţile nestînjenite dintre popoare" (p. 399), există o diversitate a popoarelor „care poartă tendinţa către ură şi pretextul de război" (p. 411), marile puteri nu dau socoteală în faţa oamenilor, ci se simt jenate „numai una faţă de cealaltă" (p. 418)
- şi, în plus, argumentul cel mai important: „războiul însuşi nu necesită nici un impuls particular, ci pare a fi înrădăcinat în natura umană" (idem, p. 409); aşadar, toate par să contribuie la formarea unui tablou pesimist privitor la posibilitatea instaurării normelor şi a păcii în viaţa oamenilor
- şi totuşi, crede Kant, problema de a da o constituţie, de a da legi şi de a institui binele public se poate rezolva chiar pentru un „popor de diavoli". Cum anume? Prin *constrîngere socială*: deşi omul, ca persoană, nu se îndreaptă spontan spre Bine, ca membru al societăţii este constrîns în această direcţie: „omul este constrîns să devină totuşi un cetăţean bun, atunci cînd nu poate fi bun din punct de vedere moral" (p. 410)
- dar cine anume poate constrînge un „popor de diavoli" să devină bun? natura însăşi se îngrijeşte de aceasta, crede Kant: ea pune interesele egoiste într-o situaţie în care se stăvilesc reciproc (idem, p. 410); nu perfectibilitatea umană, ci mecanismul natural care face ca dispoziţiile negative ale oamenilor să se stăvilească reciproc, şi să fie astfel asigurată pacea internă, ne asigură de rezolvarea problemei; toţi oamenii vor să fie liberi, şi tocmai din acest motiv ei ajung la legi, care le pot garanta libertatea. „Aceasta înseamnă că: natura *vrea*

irezistibil ca, în cele din urmă, dreptul să rămînă puterea supremă" (p. 411).

- Or, acelaşi lucru se întîmplă şi în relaţiile internaţionale. Există o analogie în modul în care dreptatea se impune între oameni şi modul în care ea se impu între naţiuni:

  „Popoarele ca state pot fi judecate precum oamenii individuali, care starea lor naturală [...] se lezează doar prin starea de vecinătate, iar fiec dintre ei, pentru siguranţa sa în raport cu ceilalţi, poate şi trebuie să ajun împreună cu ei la una dintre constituţiile asemănătoare celei civile, în c fiecăruia îi este garantat dreptul său" (Kant, [1991], p. 398-399)

- ca şi oamenii, popoarele ajung să-şi stăvilească reciproc dispoziţiile rele: sunt unite de interesele pe care le au unul faţă de altul. De exemplu, „*Spiri de comerţ*, care nu poate coexista cu războiul, pune mai devreme sau mai tîr stăpînire pe fiecare popor" (p. 412), astfel că *puterea banului* creea disponibilitatea pentru convieţuire paşnică, şi „se văd state care (nu tocmai s imboldul moralităţii) revendică promovarea nobilei păci, şi întotdeauna acc unde ameninţă izbucnirea unui război în lume îl înăbuşă prin medieri" (p. 41
- astfel, „natura garantează pacea eternă, prin mecanismul înclinaţiilor omeneş (p. 412)
- un alt argument kantian în favoarea păcii este legat de ideea impunerii voin cetăţenilor şi a intereselor lor raţionale în sfera relaţiilor internaţionale (în loc voinţei necontrolate a unui conducător absolut): odată ce declanşarea ur război ar depinde de „asentimentul cetăţenilor", ne asigură Kant, acesta putea fi evitat, deoarece toţi cetăţenii îşi dau seama de *calamităţile războiu* – a lupta pe front, a repara distrugerile provocate de ostilităţi, a plăti datori create de război, etc. – care ar cădea supra lor în mod direct (idem, p. 396)
- Kant atinge şi o altă problemă centrală a eticii politice, şi anume aceea *localizării costurilor exact acolo unde sunt localizate responsabilităţile*; da cetăţenii obişnuiţi nu sunt dornici de război, deoarece ştiu prea bine că asup lor vor cădea marile sale costuri, în schimb lucrurile stau exact invers cu lide autoritari sau cu elitele care se autonomizează faţă de cetăţeni: aceştia dec lesne declanşarea războiului tocmai pentru că marile sale costuri nu cad asup lor; acolo unde cetăţenii nu sunt chemaţi să-şi spună cuvîntul asupra treburil statului (unde liderii decid în mod autoritar, nedemocratic), războiul

  „este cel mai simplu din lume, întrucît conducătorul [. . .] nu- sacrifică din cauza războiului nici cele mai mici plăceri ale ospăţulu vînătorii, castele de petrecere, serbări de curte şi aşa mai departe, i acesta [războiul] este decis întocmai unei călătorii de plăcere" (Kar [1991], p. 396)

- Kant este însă convins nu numai de posibilitatea evitării conflictelor, ci şi posibilitatea constituirii unor organisme suprastatale care să unească naţiuni sub *domnia legii*; el este adeptul ideii unei federaţii mondiale a statelo „Pentru statele care se află în relaţii reciproce, din punctul de vedere al raţiun nu poate exista nici o altă modalitate de a ieşi din situaţia lipsită de lege pe ca o implică exclusiv războiul, decît aceea asemănătoare oamenilor individuali,

renunţă la libertatea lor anarhică (lipsită de lege) spre a se conforma legilor coercitive publice, şi astfel să construiască un *stat federativ*, tot mai cuprinzător, care să înglobeze să în cele din umră toate popoarele de pe pămînt" (Kant, [1991], p. 401-402);

- tot la Kant apare şi ideea unei *ligi a naţiunilor* (idem, p. 399), o prefigurare, s-ar putea spune, a *Ligii naţiunilor* din perioada interbelică şi a *ONU*

- aşadar, în sfera relaţiilor internaţionale, este loc pentru morală şi dreptate: „principiile juridice pure au realitate obiectivă, adică sunt realizabile" (p. 423); tot aşa cum între membrii unei societăţi se poate impune legea (în locul forţei), şi între naţiuni se poate impune forţa dreptului; „natura garantează pacea eternă, prin mecanismul înclinaţiilor omeneşti" (p. 412).

/4.3.3/ Hobbes şi Kant au pus fundamentele a două viziuni diferite despre relaţiile politice în genere, şi despre relaţiile internaţionale în special. Aceste două viziuni vor continua să se manifeste şi să evolueze, ajungînd pînă în zilele noastre. Astăzi, cele două perspective se confruntă sub numele de *realism politic* (de diverse nuanţe) şi *liberalism internaţionalist* (sau normativism, sau idealism).

Unul dintre cei mai importanţi reprezentanţi ai realismului politic în secolul XX a fost Carl Schmitt. Schmitt crede că aşa-numitul «pesimism» al unor clasici ai filosofiei politice moderne, ca Machiavelli, Hobbes sau Fichte, nu este decît recunoaşterea unei realităţi: aceea a distincţiei duşman-prieten în politică (Schmitt, [1996], p. 65). Posibilitatea totdeauna prezentă a unei grupări a oamenilor după distincţia duşman-prieten generează ceva decisiv, ce merge mult mai departe decît orice grupări de tip asiociaţional (p.45). Nici un popor nu poate să renunţe, în caz de necesitate, la dreptul de a determina el însuşi distincţia duşman-prieten (p.50).

Realismul gînditorilor clasici, care implică omniprezenţa duşmăniei şi a pericolului de conflict, displace oamenilor care doresc să se simtă în siguranţă şi care se hrănesc cu iluzia calmului netulburat în sfera socială (p. 65). Dar adevărul este că *duşmănia* rămîne o realitate primară a vieţii politice: politicianul nu poate renunţa la ideea omniprezenţei duşmăniei aşa cum teologul nu poate renunţa la ideea că omul e păcătos (p. 65). Şi la fel stau lucrurile cu *războiul*: posibilitatea oricînd prezentă a unui război al tuturor contra tuturor (descrisă de Hobbes) rămîne «presupoziţia fundamentală» a unei filosofii politice specifice (idem).

Comentatorii (ca, de exemplu, Leo Strauss, în postfaţa sa la ediţia engleză a cărţii *Conceptul de politic*, [1996]) au sesizat că Schmitt repune la loc de cinste „starea naturală" hobbesiană: "Afirmarea politicului este afirmarea stării de natură" (p. 103); singura deosebire ar fi că războiul, care la Hobbes, se desfăşura între indivizi, la Schmitt are loc între grupuri (idem). Tot Strauss notează că, din această perspectivă, elementele normative – idealurile, prescripţiile – sunt doar ficţiuni în politică, căci politicul se constituie cu referire la posibilitatea uciderii fizice (p.93). Acest lucru este, pentru realişti, cu atît mai adevărat în sfera relaţiilor internaţionale. Consecinţele lui

sunt simple, dar descurajante: totul ne indică omniprezența conflictului, a războiului. Viața însăşi a omului este o luptă, iar acesta este un combatant: „the entire life of a human being is a struggle and every human being symbolically a combatant", (Schmitt [1996] p.33). Războaiele nu pot fi eradicate; progresul păcii este o iluzie; chiar dacă s-au împuținat la număr, războaiele au crescut în intensitate şi ferocitate:

> „To the extent that wars today have proportionally decreased in number and frequency, they have proportionally increased in ferocity" (Schmitt, idem, p.35)

S-ar putea oare conchide că problema moralei în sfera relațiilor internaționale a fost tranşată în favoarea realismului? Se poate spune că epoca noastră arbitrează decisive între interpretarea lui Hobbes şi cea a lui Kant, dînd dreptate celui dintîi?

/4. 4/ *O lume kantiană sau o lume hobbesiană?* O analiză atentă a tezei că situația internațională actuală ar da dreptate lui Hobbes şi ar infirma «naivitatea» lui Kant arată că această teză este falsă.

Tot mai des se face azi apel la
(a) teza că trăim azi într-o lume realmente hobbesiană, deloc într-una kantiană
(b) «nerealismul» lui Kant, prin contrast cu «realismul» lui Hobbes
(c) existența unor schimbări în viața internațională (apariția terorismului, a fundamentalismului islamic, eşecul ONU, eşecul UE în gestionarea crizelor internaționale) ce ar impune o politică «hobbesiană» Kagan, [2002]).

Nu este nevoie să se plece de la premisa că fundamentul acestor teze este unul pur teoretic; dimpotrivă, există multiple indicii că sursa ultimă a promovării lor sunt anumite interese politice proprii unor mari puteri ce doresc să îşi poată exercita liber şi unilateral forța militară pentru atingerea anumitor obiective pentru ele prioritare. Însă interesele speciale se ascund sub anumite justificări de ordin general, filozofic, iar tezele hobbesiene privind asigurarea păcii pe scena politică se dovedesc a fi, în acest sens, mult mai utile decît cele kantiene. De aici, o aprigă dorință de a exalta presupusa înțelepciune a lui Hobbes şi de a deplora «naivitatea» sau «nerealismul» lui Kant. Întrebarea mea este pur şi simplu aceasta: ştia oare Hobbes ceva mai mult decît Kant despre cum se poate asigura pacea pe scena politică? dăduse oare Hobbes dovada unei înțelepciuni mai adînci decît Kant în această privință? Răspunsurile mele vor fi negative, iar referirile ilustrative vor viza situația internațională actuală.

Voi începe cu cîteva comentarii preliminare la adresa celor trei teze, menționate mai sus.

În raport cu teza (a)

Cum trebuie înțelese ideile de «lume hobbesiană» şi «lume kantiană»? Dacă prin aceste sintagme se înțelege «lumea aşa cum a descris-o Hobbes» şi respectiv «lumea aşa cum a descris-o Kant», atunci teza (a) induce în eroare. De fapt, descrierea lumii la Kant nu diferă prea mult (în punctele care ne interesează) de descrierea lumii

dată de Hobbes. Ambii filozofi văd *stările de fapt* în termenii stării naturale (de conflict sau permanentă amenințare a izbucnirii unui conflict) iar pacea în termenii unei stări de drept ce trebuie instaurată şi impusă.

Printre specialiştii în teoria relațiilor internaționale circulă însă interpretarea lui Hedley Bull din anii '70 (*Societatea anarhică*, [1998] p. 23), conform căreia Hobbes ar fi văzut «esența» politicii internaționale în conflict (sau ca «joc de sumă nulă») [în engl.: *zero-sum game*], pe cînd Kant a văzut-o în cooperarea transnațională (sau ca «joc cooperativ», de sumă «non-nulă» («non zero-sum game»). Lăsînd la o parte faptul că Immanuel Kant nu formulează chestiunea în aceşti termeni, este evident că această schematizare nu este satisfăcătoare. Mai întîi, este extrem de discutabilă aplicarea ideii de «esență» la viața internațională (esențialism desuet!); apoi, este evident că orice strategie uniformizatoare menită să deducă existența unei «esențe» este sortită eşecului, datorită faptului evident că în politica internațională există simultan atît aspecte conflictuale (jocuri de sumă nulă) cît şi aspecte cooperative (jocuri de sumă non-nulă). Sub imperiul unor evenimente spectaculoase (agresiuni sau atacuri, cum sunt bunăoară şi recentele atacurile teroriste), acest fapt este deseori trecut cu vederea în dezbaterea publică, care tinde la concluzii generalizatoare cu suport emoțional, de genul «trăim într-o lume violentă, caracterizată de conflicte sălbatice, şi nu de cooperare»; totuşi, teoria relațiilor internaționale îl consemnează de mult, iar unii teoreticieni îi recunosc lui Kant meritul de a fi sesizat această ambivalență (Robert W. McElroy, [1992], p. 46). În sfîrşit, chiar dacă i se putea atribui lui Kant o anumită convingere privind «esența» relațiilor internaționale, este clar că aceasta vizează exclusiv o politică externă «conform rațiunii». Cu alte cuvinte, «esența» lumii în care trăim apare la Kant ca «joc cooperativ» numai sub rezerva perceperii raționale a acesteia – ca lume *aşa cum trebuie să fie*, nu ca lume *aşa cum se întîmplă să fie ea la un moment dat*.

Aşadar, problema nu este dacă lumea trebuie descrisă cum face Hobbes sau cum face Kant, ci dacă soluțiile hobbesiene, respectiv cele kantiene, rezistă. Cum va rezulta de mai jos, cele hobbesiene nu.

În raport cu teza (b)

Conform cu cele spuse mai sus, aşa numita «lipsă de realism» a lui Kant față de Hobbes trebuie înțeleasă ca referindu-se la soluțiile propuse. Soluția kantiană a fost adesea acuzată de nerealism. (Nu voi discuta această soluție, sub aspectul mecanismelor instituționale pe care le presupune). Ceea ce însă trebuie evidențiat este faptul că Hobbes nu are nici un ascendent asupra lui Kant în privința realismului. Dacă Immanuel Kant a fost nerealist în ce priveşte mecanismele instituționale propuse, în schimb Hobbes a fost chiar foarte nerealist în presupunerile sale privind puterea benefică (instrument alternativ la cele propuse ulterior de Kant). Să indicăm numai motivele lui Kant, enunțate în *Spre pacea eternă*, pentru evaluarea soluției hobbesiene drept nerealistă. Presupunerea că pacea între actorii politici ar putea fi asigurată de un *Leviathan*, o putere copleşitoare, dar benefică, care să impună respectarea convențiilor dintre ceilalți actori politici, ar fi, din punctul de vedere al filozofului german, complet neviabilă deoarece Kant ştia:

– că marile puteri (singurele ce ar putea juca un rol de *Leviathan*), nesubordonate niciunei constrîngeri exterioare (cf.Kant: „unter keinen äußeren Gesetzen

stehen"), vor folosi prilejul de a domina, şi nu vor renunţa la avantajele pe ca şi le pot procura prin puterea lor (*Pacea eternă*, p. 415)

- că posedarea puterii corupe raţiunea (ib., p. 413)
- că marile puteri nu se simt jenate de opinia publică sau majoritate, ci doar (rivalele lor (ib., p. 418)
- că deseori un stat acţionează nelegal, prevalîndu-se de acţiunea nelegală altuia (ib., p. 423; cf. Kant: „weil der eine seine Pfilicht gegen den andere übertritt, der gerade ebenso rechtswidrig gegen jenen gesinnt ist").

Această imagine realistă asupra acţiunii unei Superputeri exclude acceptare soluţiei hobbesiene de către Kant. Nu este vorba de faptul că filozoful german n-ar i intuit marele adevăr hobbesian (că numai o forţă superioară este capabilă de a impun pacea între actorii politici), aşa cum se lasă adesea să se înţeleagă; ci de faptul că I Kant ştia că o superputere dotată cu forţa necesară nu va fi niciodată integral ş consecvent benefică. Apologeţii lui Hobbes sunt impresionaţi de aparenta plauzibilitate a ideii că, în lumea noastră «hobbesiană» (anarhică), numai o superputere poate impune pacea; ei ignoră însă întrebarea dacă o atare superputere ar fi în stare să îşi menţină caracterul benefic, atribuit ei implicit, şi să rămînă o forţă imparţială de impunere a păcii. Kant nu ignora această întrebare. În plus, acordînd atenţie (spre deosebire de Hobbes) problemei costurilor războiului (ib., p. 390), filozoful german s-a apropiat mai mult decît Hobbes de o constatare pe care o putem face azi fără prea mari riscuri de a fi infirmaţi: datorită costurilor imense ale activităţii de jandarmerie internaţională, superputerea benefică menită să impună pacea ar da faliment într-un timp mult mai scurt decît cel necesar pentru realizarea acesteia. Aşadar, într-o perspectivă kantiană, ţine de natura superputerii tip *Leviathan*,

(i) să se transforme din agent benefic în agent (măcar parţial) malefic, şi
(ii) (ii) să abandoneze acţiunea permanentă de impunere a păcii din cauza costurilor ei excesive.

În raport cu teza (c)

Lumea de azi nu este «mai mult hobbesiană» ca lumea veche. Dacă se poate admite caracterizarea de «hobbesian» sau «kantian» atunci lumea a fost totdeauna hobbesiană. Nu este vorba de ceva cu totul nou, care să justifice o schimbare a atitudinii raţionale faţă de problema asigurării păcii. Cum au remarcat recent, mai mulţi autori, inclusiv filozofi ca Derrida, totdeauna a existat fundamentalism, au existat crime, acte de teroare şi războaie purtate în numele unor comandamente absolute (religioase sau ideologice); totdeauna au existat acte teroriste (asasinate), inclusiv asupra unor nevinovaţi (ce aveau nenorocul de a face parte din aceeaşi categorie – etnică, socială, politică, religioasă – cu principalii inamici sau vinovaţi vizaţi de către autorii acestor acte); totdeauna insurgenţii care se opuneau unor forţe atacatoare sau ocupante (cum sunt acum forţele americane şi cele asociate din Irak) au fost numite «teroriste» de către ocupant şi «patriotice» de către localnici; nou nu este nici faptul că forţele ocupante se revendică de la o ideologie «progresistă» şi «umanitară» (la fel au făcut şi armatele napoleoniene), sau de la scopul benefic de a elibera o populaţie de sub «despotismul» local.

Dar partea cea mai interesantă a problemei este legată de teza că eşecul

mecanismelor internaționale de menținere a păcii (mai ales cele girate de ONU) ar constitui un fapt nou, de natură să confirme «nerealismul» lui Kant şi să ratifice «înțelepciunea» lui Hobbes. Şi aici trebuie spus că nu este vorba de nimic nou: există în istorie o foarte lungă serie de exemple cu privire la failibilitatea tratatelor şi convențiilor de pace, la ineficacitatea unor înțelegeri internaționale, la eşecul unor coaliții sau alianțe de a menține pacea. Desigur, instituții ca ONU nu au existat totdeauna, dar înțelegeri internaționale menite să asigure pacea au existat, şi, la vremea respectivă, s-au dovedit şi ele fragile. Nu poate fi deci vorba de o premieră istorică, demonstrînd în mod inedit şi surprinzător ineficacitatea mecanismelor internaționale bazate pe consens.

Dincolo de aceste rememorări, însă, există o problemă mai adîncă. *Cine poartă răspunderea pentru eşecul ONU în tentativele sale de a asigura pacea?* Se poate spune că o imensă parte din răspundere (poate cea mai mare parte) revine tocmai marilor puteri, care acum se prevalează de acest eşec pentru a-şi aroga dreptul la acțiuni politice unilaterale pe scena internațională. Este totuşi limpede pentru orice observator obiectiv că:

- Irakul lui Saddam Hussein nu ar fi ajuns la capacitatea militară la care a ajuns dacă ani de zile nu ar fi fost susținut de SUA (preocupate pe atunci să contrabalanseze forța Iranului fundamentalist);
- talibanii şi organizațiile ca Al Quaida nu ar fi ajuns la nivelul de eficacitate la care au ajuns, dacă n-ar fi beneficiat de o largă susținere a SUA (preocupate pe atunci să contracareze influența URSS în Afganistan);
- ONU şi-ar fi jucat mult mai eficace rolul dacă veto-ul american n-ar fi acționat împotriva unor decizii internaționale menite să amelioreze condițiile de pace şi să descurajeze pe agresori (mai ales în Orientul mijlociu, dar nu exclusiv).

Aceste precizări nu sunt menite să denunțe marile puteri; nu este vorba de vreo diatribă contra SUA ori a altor mari puteri, ci numai de indicarea faptelor ce denunță teza (c): anumite mari puteri (nu numai SUA, ci şi Rusia, China) anemiază ONU prin veto-ul lor şi prin refuzul de a admite ingerințe internaționale în anumite zone de interes strategic pentru ele, pentru ca apoi să evoce ineficacitatea ONU în scopul justificării intervenției lor unilaterale în aceste zone «sensibile». Aşa procedează de mulți ani SUA în Orientul mijlociu, Rusia în Cecenia şi China în Tibet, iar apologeții unilateralismului se grăbesc să descifreze în anemia ONU «eşecul» mecanismelor de tip kantian pentru asigurarea păcii.

(Din acest punct de vedere, lărgirea Consiliului de Securitate prin includerea Germaniei, Japoniei, Indiei şi Braziliei este benefică: discreditînd anumite veto-uri dictate de interese speciale, în cazuri în care majoritatea aprobă o decizie, lărgirea Consiliului ar putea arăta că mecanismele «kantiene» pot totuşi funcționa destul de bine – desigur, aceasta nu este o profeție, ci doar o ipoteză de lucru).

Pe scurt, teza plauzibilă este că eşecul ONU şi al altor mecanisme similare nu justifică politica «hobbesiană» a marilor puteri, ci este cauzat de refuzul acestor puteri de a lucra cu mecanismele «kantiene» şi de preferința lor pentru o strategie

«hobbesiană» care le acordă spațiu discreționar de mişcare. De fapt, acest lucru este recunoscut implicit chiar de criticii strategiei kantiene, ca Robert Kagan ([2002])

Nu par deci să existe temeiuri pentru a afirma că strategia «hobbesiană» ar fi dictată de o înțelepciune mai adîncă, pe care Kant n-ar fi posedat-o şi pe care evenimentele internaționale actuale ar confirma-o.

Pînă acum argumentarea a vizat doar o teză negativă; sub aspect pozitiv, însă, ce s-ar putea spune despre strategia «kantiană»? Prin ce rămîne Kant actual?

Nu neapărat în primul rînd prin autoritatea mecanismelor confederative imaginate de autorul *Păcii eterne*; ci mai ales prin valabilitatea principiilor sale, pe care noi nu le putem azi respinge, deoarece cultura politică dominantă a modernității (ideile constituționaliste, liberale, angajările noastre umaniste, precum şi discreditarea unor opțiuni «realiste» opuse acestora) le susțin.

Iată o scurtă sinteză în acest sens, bazată pe reaşezarea ideilor din *Spre pacea eternă* într-o ordine logică susceptibilă să indice acest lucru.

1. în ciuda imoralității sale efective, manifestate frecvent, politica nu se poate sustrage dezbaterii morale (*Spre pacea eternă*, p. 423; cf. Kant: "das moralische Prinzip im Menschen erlöscht nie"), lucru atestat empiric de faptul că chiar cel care încalcă morala caută să se justifice (vezi mai jos) – ceea ce înseamnă că, în ciuda imoralității deseori prezente, *nevoia de moralitate* şi de dezbatere morală rămîne, exact aşa cum a intuit Kant
2. dacă nevoia de moralitate rămîne, atunci conform principiilor kantiene, rămîne nevoia de universalizare, căci morala nu are sens în afara universalizării (ce sens mai are morala în absența ei?)
3. dacă rămîne nevoia de universalizare, rămîn valabile principiile de tip liberal–constituțional care se aplică şi în interiorul unei societăți, pentru atingerea păcii civile; aceasta nu înseamnă că există o analogie completă între relațiile interindividuale cărora li se aplică principiile liberal-constituționale şi relațiile interstatale care trebuie să se ghideze după aceleaşi principii (există desigur multe diferențe aici); ci doar că principiul universalizării rămîne relevant, şi nu se poate pur şi simplu postula dreptul asimetric al unor state sau privilegiile unor state (aşa cum ar decurge din ideile lui Hobbes).

Cade aşadar sugestia că lumea ar fi hobbesiană, nu kantiană, şi, deci, că nu s-ar putea pune problemele în maniera în care le pune Kant.

Forța gîndirii kantiene nu stă în principal în valoarea sau plauzibilitatea realizării efective a idealului păcii şi al respectării dreptului internațional, ci în coerența sa principială de tip liberal, care aplică aceleaşi principii şi în exteriorul statului ca şi în interiorul acestuia. Aceste principii sunt concordante cu cultura politică dominantă a modernității, şi numai cu prețul unei totale schimbări a acesteia s-ar putea justifica strategiile «hobbesiene».

Principiile respective ar fi următoarele:

1. Principiul *nevoii de justificare*: chiar actele ilegale (agresiuni) au nevoie de justificare (*Spre pacea eternă*, p. 400); iar prin justificare se înțelege o întemeiere pe baza drepturilor statelor şi a legislației internaționale, nu pe baza a diverse considerente morale conjuncturale; ceea ce arată în general importanța multilateralismului şi a acordului intersubiectiv, iar aici importanța acordului între state; căci rău în lumea unipolară de azi nu este faptul că o singură putere exercită forța de pacificare, ci că o singură putere îşi exercită forța unilateral din punctul de vedere al justificării (decide singură asupra «justificărilor» propriilor acțiuni)
2. principiul *supremației dreptului*, care trebuie aplicat şi pe plan intern şi pe plan extern (*Spre pacea eternă*, p. 368, 375, 401). Nimeni nu a dat pînă acum un argument convingător împotriva tezei lui Kant conform căreia nu există soluție la problema arbitrarului şi a conflictelor, alta decît *punerea sub lege* a tuturor acțiunilor (inclusiv a celor efectuate de marile puteri, pentru pacificare sau pentru alte scopuri nobile).
3. principiul *neamestecului decît în caz de lezare a altuia* (*Spre pacea eternă*, p. 391, 394; "kein Staat soll sich in die Verfassung und Regierung eines andern Staats gewalttätig einmischen"); aşa cum în politica internă respingem intervenția publică «spre binele cuiva» (şi împotriva voinței sale), denunțată atît de limpede şi de explicit de J. S. Mill, pe urmele lui Kant, tot la fel în politica externă trebuie să respingem intervenția militară «spre binele unei națiuni» şi împotriva voinței sale (*nota bene*: acest principiu nu exclude intervenția umanitară, dacă ea respectă condițiile specificate de Meggle ([2000] şi [2002]), ceea ce, din păcate, nu este totdeauna cazul).
4. principiul *răului intrinsec* al razboiului, constînd în aceea că războiul produce în general *mai mult rău decît bine* (mai mulți oameni răi decît elimină – ib., p. 409); este exact ce s-a întîmplat în Irak, nu doar la Abu Ghraib, sau în cazul victimelor civile inocente ucise de americani sau aliații lor, ci şi în cazul numărului mare de noi terorişti pe care i-a creat şi concentrat în Irak. Chestiunea readuce în prim plan şi ideea kantiană a «poporului de diavoli»: căci, aşa cum pe plan intern oamenii trebuie considerați un «popor de diavoli», ce se pot struni doar prin lege, şi pe plan internațional trebuie ca toți actorii să fie considerați «diavoli potențiali» şi struniți prin lege, nu (aşa cum din păcate se întîmplă) împărțiți în actori intrinsec buni (buni, orice ar face) şi actori intrinsec răi (răi, orice ar face), cum sunt văzuți încă militarii coaliției şi respectiv insurgenții irakieni.
5. principiul subordonării principiilor *materiale* (a scopurilor particulare, justificate divers), sau a considerentelor morale conjuncturale (cum arată şi Habermas, vezi finalul articolului său despre pacea eternă), față de principiul *formal* al universalizabilității (*Spre pacea eternă*, p. 420). De exemplu: justificarea de către SUA a necesității intervenției unilaterale prin impotența ONU; justificarea de către Israel a acțiunilor punitive în teritoriile palestiniene şi a ocupării teritoriului palestinian, în ciuda numeroaselor decizii ale ONU.

prin «dreptul la autoapărare» (ca şi cum ar contesta cineva acest drept), înţeles însă ca drept la acţiune unilaterală şi fără suport legal – sunt cazuri în care principiile materiale au fost puse mai presus de cel formal. În toate aceste cazuri, absenţa aprobării ONU (a suportului legal) e justificată prin impotenţa acestei instituţii de tip «kantian»; dar impotenţa respectivă vine tocmai din refuzul marilor puteri de a asigura potenţa ONU. Avem deci de-a face cu un cerc vicios: marile puteri crează (în mare parte) impotenţa ONU; apoi definesc condiţiile excepţionale, care, în sensul lui Carl Schmitt, le restituie o suveranitate nestînjenită: «impotenţa ONU», «pericolul iminent»; şi apoi justifică acţiunea ilegală prin aceste condiţii. Însă această strategie nu este universalizabilă şi deci rămîne nejustificată moral în sens kantian. Concluzia este că datoria morală nu e anulată de această stratagemă, deci Kant nu e «depăşit» şi «infirmat», ci confirmat: totul rămîne parte din sfera acţiunilor bazate pe încălcarea datoriei morale, ceea ce îi dă dreptate lui Habermas, atunci cînd spune că, prin intervenţia din Irak, SUA şi-au pierdut autoritatea morală.

6. principiul prevalenţei *necesităţii de a respecta drepturile oamenilor* faţă de *dragostea pentru oameni* (*Spre pacea eternă*, p. 428): dragostea pentru irakienii (terorizaţi de dictatură) ar fi determinat războiul – aşa sugerează şi mulţi comentatori români; dar această dragoste (cel mult o datorie condiţionată) nu poate prevala faţă de datoria necondiţionată, aceea a respectării drepturilor irakienilor (inevitabil încălcate prin atacul militar şi ocupaţia ce îi urmează).

În sfîrşit, este necesară o precizare privind *cultura politică a modernităţii*, despre care am afirmat că nu ratifică principiile hobbesiene, ci numai pe cele kantiene. Cum se poate justifica această afirmaţie? Din lipsă de timp, voi răspunde doar parţial la această întrebare. Strategiile politice alternative la universalismul kantian presupun toate un anumit maniheism premodern, o prioritate acordată «principiilor materiale»: strategia hobbesiană implică existenţa unui *Leviathan* benefic, deci o distincţie de tipul «Superputere benefică, ce execută pacificarea – Actori politici belicoşi, malefici, ce suportă pacificarea». Am amintit mai sus că acest tip de conceptualizare nu rezistă, şi că încă Immanuel Kant a indicat motivele pentru care superputerile nu vor fi consecvent benefice. Strategia lui Carl Schmitt, bazată pe distincţia «prieten–duşman» a fost, la rîndul ei, spectaculos compromisă de versatilitatea actorilor politici contemporani. SUA sprijină «prietenii» săi irakieni şi talibani, contra Iranului şi a URSS, pentru a constata că prietenii au devenit cei mai mari duşmani, iar duşmanul a devenit aliat (în lupta antiteroristă). Libia, statul-terorist prin excelenţă, a devenit «partener de dialog», în timp ce Arabia Saudită, vechiul aliat american, de fapt un regim autoritar vetust, ameninţă să cadă în haosul războiului civil şi al fundamentalismului. Tactica definirii permanente a unui anume duşman şi a unui anume prieten, urmată de anumite administraţii ale SUA, a dat faliment în Afganistan şi Irak, dovedindu-se o simplă variantă a oportunismului miop. Situaţiile de mai sus nu sunt pur anecdotice. Ele reprezintă însă mai mult decît atît: şi anume, reprezintă indiciile existenţei pe plan internaţional a unei situaţii foarte versatile şi complexe, de tipul celei numite de F. A. Hayek «ordine socială complexă». Ceea ce este tipic

acestui tip de ordine este că ea nu poate fi controlată nici de la un singur centru (fiind policentrică, nu monocentrică), nici prin intervenții deliberate axate pe «*reguli materiale*» (scopuri determinate, cum ar fi eliminarea terorismului sau extinderea sferei democrației parlamentare) care conduc la arbitrar pur și improvizație politică, ci numai prin *reguli formale*. Dacă așa stau lucrurile, atunci Kant este încă o dată confirmat în intuiția sa privind necesitatea așezării relațiilor inter-umane și inter-statale pe principii formale, așa cum este principiul universalizării, și nu pe principii materiale.

/4. 5/ Liberalismul internaționalist (normativismul, idealismul)

Liberalismul internaționalist nu neagă existența conflictelor și nici chiar anarhia existentă pe plan internațional, dar susține că există factori care determină formarea unei societăți internaționale apte să respecte supremația legii. Dintre acești factori, cei mai importanți sunt:

- creșterea interdependenței economice, politice și culturale dintre state, care amplifică relațiile de cooperare și obligă la respect reciproc
- progresul și civilizația, care apropie popoarele și elimină treptat factorii de tensiune și conflict
- îmbunătățirea comunicației transnaționale și implicit creșterea capacității de înțelegere recirprocă
- interesele comune dintre state și națiuni (de a face față unor provocări globale – naturale sau sociale), de a ajunge la prosperitate, la securitate internațională etc.
- costurile excesive (și din ce în ce mai mari) ale conflictelor, confruntării, tensiunilor
- incapacitatea forței (puterii militare, economice) de a-și asigura supremația pe termen lung; vulnerabilitatea supremației axate pe forță

De aici, provin și trăsăturile liberalismului internaționalist sau normativismului:

- încrederea în posibilitatea fondării raporturilor internaționale pe *norme* (fixate explicit în tratate, sau menținute prin tradiție)
- prezentarea păcii și cooperării drept *normale*, în timp ce conflictele, agresiunea etc. apar drept exemple a *ceea ce n-ar fi trebuit să se întîmple* (excepționale, sau anormale, sau evitabile printr-o politică justă)
- optimismul cu privire la progres, procesele civilizatorii, educabilitatea omului, posibilitatea eliminării violenței și agresivității
- optimismul cu privire la cooperarea internațională și impunerea normelor în relațiile internaționale
- fondarea pe raționalism: conceperea omului ca ființă rațională, ale cărei decizii și conduite sunt fundamentate pe intenții și calcule raționale; o ființă capabilă de autocontrol, de angajare în acorduri și de respectare a acestora – iar de aici concluzia posibilității așezării raporturilor internaționale pe baze

raționale, pe baze morale (adică în conformitate cu anumite principii morale universale) și, uneori, concluzia că toate problemele politicii externe au soluții raționale

- perceperea aspectelor negative ale vieții internaționale (conflicte, tensiuni, nedreptăți) drept rezultat al unor calcule greșite (spre exemplu, privind șansele de a cîștiga un conflict), al unor derapaje (mai mult sau mai puțin contingente) de la abordarea rațională a raporturilor între state, al încălcării (prin abuz) a unor norme sau principii morale, al pasivității și conciliatorismului, al lipsei de educație socială sau atitudine civică etc.

La baza liberalismului internaționalist stau o serie de idei de sorginte iluministă, raționalistă, kantiană.

(i) *principii privind natura umană*: omul este ființă rațională, educabilă, capabilă de progres; el poate renunța la violență, dacă este conștient de costurile ei; el nu este dominat în mod fatal de sentimente negative (egoism orb, instinct agresiv, ură, dorința de dominație), ci este apt de atitudini pozitive, cooperante, de prietenie, simpatie, spirit de solidaritate; violența și agresivitatea sunt produse istorice, nu trăsături fatidice ale umanității; așa cum se poate elimina anarhia dintr-o comunitate (prin dezvoltarea normativității), se poate elimina și anarhia din sfera internațională – în ambele cazuri, omul este capabil să construiască sisteme normative funcționale

(ii) *principii privind statele și națiunile*: „toate națiunile au un interes identic pentru pace“ și „orice națiune care vrea să tulbure pacea este de aceea irațională și imorală“ (Carr, în Betts [2005], p. 69); toate statele sunt capabile de progres, de cooperare pașnică pe baze normate, de conducere și conduită democratică, de respectarea angajamentelor, de realizarea unor compromisuri reciproc avantajoase, de consens etc; natura relațiilor dintre ele nu este conflictul, ci cooperarea, statele fiind apte, cel puțin într-un sistem organizat, de a-și subordona posibile interese naționale speciale ('egoiste') scopurilor benefice generale pe plan internațional; egalitatea între state este posibilă, conducerea colectivă a treburilor internaționale de interes comun este posibilă, hegemonismul poate fi eliminat; războiul este o criză patologică a comunității internaționale și poate fi prevenit

(iii) *principii privind valorile*: ceea ce unește națiunile este mai important decît ceea ce le desparte; binele comun poate și trebuie pus deasupra binelui 'îngust', propriu unei singure națiuni; în același timp, urmărirea binelui național poate conduce (prin însumare) și la binele colectiv al națiunilor; cooperarea este preferabilă conflictului; pacea este un obiectiv suprem, soluțiile pașnice sunt de regulă preferabile celor militare, fiind mai puțin costisitoare și mai stabile; relațiile internaționale pot și trebuie să fie așezate pe baze legale și pe baze morale (în acord cu anumite principii raționale și umanitare universale); rațiunea poate și trebuie să prevaleze ('raționale' fiind considerate soluțiile bazate pe valori comune, pe un bine comun, pace, evitarea conflictelor și daunelor, pe compromis, avantaj reciproc, negociere, reglementări consensuale); independența națională este sacră, ea este

totdeauna preferabilă inegalității și subordonării; egalitatea internațională (între națiuni sau state) este sacră; drepturile colective (la autodeterminare, spre exemplu) sunt sacre; există o dreptate internațională, ale cărei elemente componente pot fi identificate și recunoscute de toți participanții la jocul politic internațional; politica este organizare rațională, bazată pe calcul lucid și respectarea valorilor sau normelor, nu pe supremația intereselor imediate; sunt posibile aranjamente internaționale (sisteme de securitate internațională, de cooperare) mutual profitabile, pașnice, eficace (implementabile), așa cum sunt posibile aranjamente politice raționale și pe plan intern; prevenirea violenței (agresiunii, războiului) este prioritară totdeauna sau aproape totdeauna; optimism: există progres, există soluții la probleme și dificultăți, există posibilități de compromis; războiul poate fi definitiv eliminat de pe glob (unii cred chiar că ar putea chiar exista un conflict ultim decisiv, care elimină pentru totdeauna sursele de agresiune și violență, un 'război care pune capăt războaielor'); sursele de conflict nu sunt sădite în natura umană sau în firea popoarelor, ci în elemente contingente (conducători incompetenți, iraționali sau agresivi, accidente istorice etc), și ca atare ele pot fi eliminate treptat pe cale rațională (educație socială, negociere, alianțe ale forțelor interesate de menținerea păcii etc.).

În practica politică, susținătorii acestor principii militează pentru dezvoltarea organismelor internaționale, a sistemului de tratate și de garantare a securității colective, pentru dezvoltarea legislației internaționale și a mecanismelor de implementare a ei, pentru mecanisme pașnice de soluționare a conflictelor, pentru cooperare și educație internaționalistă (cosmopolită), etc. Ei cred că prin diverse canale – opinia publică din toate țările, instituții internaționale ca ONU și conștiința morală a liderilor (Mc Elroy, [1992], p. 19-23) – moralitatea își poate treptat impune principiile în viața internațională.

Între principiile morale apărate (și, în genere, recunoscute în lumea civilizată) se numără:

- respectarea autonomiei, independenței și suveranității fiecărui stat
- respectarea dreptului la autodeterminare și independență al fiecărei etnii, națiuni
- tratarea fiecărei etnii sau națiuni, a fiecărui stat, ca egală/egal cu toate celelalte
- respectarea drepturilor omului și a libertăților fundamentale pretutindeni pe glob
- neamestecul în treburile interne ale altor state sau națiuni
- nerecurgerea la forță sau la amenințarea cu forța
- rezolvarea diferendelor și a conflictelor prin metode neagresive și neofensive (tratative sau negocieri, arbitraj internațional, concesii reciproce etc.)
- respectarea tratatelor, acordurilor și înțelegerilor internaționale
- solidaritate internațională, ajutor reciproc și cooperare pașnică

În spiritul principiilor kantiene privind paralelismul dintre supremația dreptului în stat și în lume, liberalismul internaționalist tinde să promoveze în sfera relațiilor

internaţionale aranjamente politice similare celor din politica internă a unui stat: elaborarea unei legislaţii adecvate, consolidarea unei autorităţi politice neutre care să vegheze la respectarea acesteia, controlul asupra violenţei (reducerea acesteia la violenţa legitimă, adică aprobată de legislaţia şi autorităţile internaţionale), reducerea dezordinii şi a conflictualităţii, întărirea solidarităţii şi a cooperării etc.

Adepţii liberalismului internaţionalist sau normativismului susţin că această contribuţie a fost deosebit de importantă, în schimb criticii lor pretind că un asemenea optimism nu a făcut decît să falsifice realitatea politică şi să creeze aşteptări sau speranţe nerealiste.

/4. 6/ Realismul politic

Realismul politic este principala alternativă la liberalismul internaţional, la raţionalism şi normativism. Realismul politic are o viziune mai puţin optimistă despre om şi relaţiile interumane. El continuă nu tradiţia raţionalistă kantiană, ci pe cea pesimistă, machiavelliană-hobbesiană, de interpretare a naturii umane şi a relaţiilor sociale. De asemenea, realismul politic este influenţat de Nietzsche (ideea voinţei de putere), Reinhold Niebuhr şi Carl Schmitt.

Realismul politic tinde să vadă omul ca pe o fiinţă marcată de adînci trăsături negative, cum sunt orgoliul, egoismul, setea de putere şi dominaţie, dorinţa de securitate absolută, obsesia pentru cîştig şi succes în competiţiile vieţii. Relaţiile sociale sunt văzute ca relaţii predominant concurenţiale şi conflictuale, desfăşurate în cadrul unor activităţi tip 'joc cu sumă nulă' (în care nu există «remiză» sau «pat»: tot ceea ce unul cîştigă, altul pierde). În acest context, fiecare dintre agenţi este definit de încercarea de *a cîştiga în dauna celorlalţi.* Politica, în ansamblu, apare ca luptă pentru putere şi dominaţie, ca activitate concurenţială şi nu cooperativă, guvernată de interese şi ambiţii, nu de idealuri nobile sau norme morale. Acţiunea politică a statelor sau naţiunilor este descrisă, în mod analog, ca acţiune impulsionată de interese 'egoiste' (cel puţin de dorinţa de securitate completă) şi voinţa de dominaţie, desfăşurată în cadrul unor definitorii raporturi de forţă. Realismul politic a primit un sprijin teoretic consistent de la teorii cum este cea a lui Carl Schmitt, ce pun distincţia 'prieten-duşman' în centrul politicii. Conform acestor teorii, acţiunea politică nu poate niciodată să se bazeze pe simpla respectare a normelor şi reglementărilor (internaţionale), din două motive: întîi, pentru că statele îşi decid atitudinea politică pe baza distincţiei 'duşman-prieten', şi nu a normelor dreptului internaţional, astfel că ele îşi sprijină prietenii (aliaţii) şi cînd sunt încălcate aceste norme, după cum combat statele (percepute drept) inamice chiar dacă acestea sunt apărate de normele respective; al doilea, pentru că suverane, în relaţiile internaţionale, sunt doar acele state ce pot 'decide asupra excepţiilor', adică pot hotărî cînd se poate face excepţie de la normele recunoscute de drept internaţional (privilegiu ce revine de obicei marilor puteri). Cu alte cuvinte, dominaţia internaţională revine marilor puteri, şi nu dreptului internaţional, tratatelor sau instituţiilor internaţionale.

În directă opoziție cu idealismul liberalismului sau normativismului, realismul politic aderă la principii ca:

(i) *principii privind natura umană*: omul este ființă egocentristă, care, indiferent cît de mult ar progresa, rămîne dominată de setea de putere şi nevoia de a domina (*animus dominandi*); impulsurile sale agresive nu pot fi eradicate complet; sentimentele negative (egoism, instinct agresiv, teamă, orgoliu, resentiment, veleități,) dar şi cele normale (dorința de securitate) nu pot fi eliminate din viața sa, şi ele îi marchează permanent conduita; a-i încuraja pe oameni să creadă în «fondul bun» al semenilor lor, în cooperarea de bună credință, în solidaritate, prietenie, etc. ar fi iresponsabil, deoarece ar crea aşteptări total nerealiste; armonia intereselor între oameni şi națiuni (la care fac apel idealiştii şi normativiştii) nu este de fapt decît axioma (şi creația) grupurilor privilegiate, care vor să identifice interesul lor cu cel al tuturor (Carr, în Betts [2005], p. 72); lupta pentru putere nu îşi are originea în răul din om, ci în simplul fapt că oamenii doresc anumite lucruri: „lupta pentru putere apare pur şi simplu pentru că oamenii vor anumite lucruri, nu pentru că ar fi ceva rău în dorințele lor" (Waltz, în Betts[2005], p. 87)
(ii) *principii privind statele şi națiunile*: nu toate statele au atins sau ating acelaşi nivel de progres şi dezvoltare, acelaşi nivel de organizare, conducere şi conduită democratică, deci nu toate statele sunt apte de respectarea angajamentelor, de a coopera paşnic pe baze normate, de realizarea unor compromisuri reciproc avantajoase, de consens etc; interdependența nu asigură pacea: ea atrage după sine proximitatea şi riscul de conflict violent (Waltz [2006], p. 192); egalitatea efectivă între state nu este posibilă: „inegalitatea este inerentă sistemului de state; ea nu poate fi înlăturată" (Waltz, [2006], p. 184); mai mult decît atît, ea nici nu este de dorit, deoarece aduce cu sine instabilitatea: „egalitatea extremă este asociată cu instabilitatea" (Waltz, [2006], p. 185); relațiile dintre state rămîn marcate preponderent, decisiv, de concurența dintre ele, de o luptă pentru putere şi dominație, de conflict; cooperarea, deşi posibilă în anumite contexte, nu este elementul pe care să se poată fundamenta securitatea națională sau internațională, statele fiind inapte de a-şi subordona interesele naționale ('egoiste') unor scopuri 'benefice' generale pe plan internațional; de exemplu, „un stat este îngrijorat de împărțirea unor cîştiguri potențiale, care i-ar putea favoriza pe alții mai mult decît pe sine" şi „Un stat mai este îngrijorat de faptul că ar deveni dependent de alții, prin tendințele de cooperare" (Waltz, [2006], p. 152) – de aici limitele cooperării; scopurile cooperării «spre binele tuturor» sunt mai curînd himerice, diferențele de interese şi perspective dintre națiuni şi state fiind mult prea mari; există o diferență imensă între scena politică internă (unde există guvernare centrală, autoritate legitimă, legislație articulată, recunoscută şi implementată, solidaritate, interese comune importante) şi unde, deci, este posibilă guvernarea de tip democratic (pe baza voinței liber exprimate a agenților) şi scena internațională, unde toate elementele

enumerate mai sus lipsesc sau sunt minimale, neefective, şi deci nu se pune problema unei 'democraţii' (a unei guvernări unitare, bazate pe voinţa egală a agenţilor, deci a statelor sau naţiunilor); scena politică internaţională este (spre deosebire de cea internă) preponderent anarhică, haotică, conflictuală, şi aici succesul depinde în principal de forţa economică, politică sau militară. Problemele internaţionale sunt deosebit de importante, de presante dar "rezolvarea lor nu corespunde principiilor democratice" (Ralf Dahrendorf). Pe scena internaţională vor domina totdeauna marile puteri, şi nu se va putea realiza o conducere colectivă, multilaterală; puterea militară nu este doar un auxiliar al statelor, ci devine un scop în sine: „puterea militară, fiind un element esenţial al vieţii statului, devine nu numai un instrument, ci un scop în sine“ (Carr, în Betts [2005], p. 76); războiul este inerent vieţii internaţionale deoarece nu are doar rol episodic, ci constituie o *„ultima ratio“*: *„ultima ratio* a puterii în relaţiile internaţionale este războiul“ (Carr, în Betts [2005], p. 76); întrucît „exercitarea puterii întotdeauna pare să genereze apetitul pentru şi mai multă putere“ (idem, p. 77), războiul nu este un accident, ci o tentaţie permanentă chiar şi în cazurile în care ne-am aştepta la reţinere: „războaiele începute pentru motive de securitate devin repede războaie de agresiune“ (Carr, în Betts [2005], p. 77); tratatele internaţionale nu au puterea legii (din interiorul unui stat), nu pot fi impuse celor ce nu le acceptă şi ele nu reflectă dreptatea internaţională, ci raportul de forţe dintre semnatari (Carr, în Betts [2005], p. 82-83)

(iii) *principii privind valorile*: pacea nu este o valoare în sine, ci doar travestiul intereselor marilor puteri: „exact aşa cum clasa conducătoare dintr-o comunitate predică pacea civilă, care îi garantează propria securitate şi dominaţie, denunţînd războiul dintre clase, care ar ameninţa-o, la fel pacea internaţională devine un interes ocult special al puterilor dominante“ (Carr, în Betts [2005], p. 73); ceea ce desparte naţiunile este adesea mai important decît ceea ce le uneşte; 'binele comun' este relativ, incert şi temporar, adesea chiar himeric, de aceea el nu poate prevala asupra binelui 'naţional', sau asupra intereselor proprii fiecărei naţiuni; interesul de stat sau raţiunea de stat rămîne decisiv; urmărirea binelui naţional nu conduce la binele colectiv, ci sabotează acest bine (succesul unor naţiuni implică blocarea succesului altora); cooperarea este uneori preferabilă conflictului, dar adesea conflictul este inevitabil şi decisiv – capacitatea de a cîştiga conflictele este deci factorul primordial al dezvoltării naţionale şi garanţia securităţii naţionale; nici un stat nu se poate baza pe încrederea în buna credinţă, spiritul paşnic, prietenia altor state, ci trebuie să se bazeze pe propria forţă de apărare sau dominaţie; pacea nu este un obiectiv suprem, deoarece interesul naţional impune adesea soluţii nepaşnice, de forţă, la problemele naţionale sau internaţionale; relaţiile internaţionale nu vor putea fi niciodată aşezate exclusiv pe baze legale şi pe baze morale, căci raporturile de forţă (militară, economică, politică) vor decide totdeauna în cele mai importante chestiuni; 'raţiunea' nu poate deci să prevaleze totdeauna sau sistematic, valorile 'comune', 'binele comun' sunt de multe ori inexistente sau insuficiente, pacea, evitarea conflictelor şi daunelor, compromisul, avantajul reciproc, negocierea, reglementările consensuale fiind

deseori impracticabile; independența națională nu este sacră, și nu este totdeauna preferabilă inegalității și subordonării: multe state au prosperat mai mult în perioada în care au fost colonii sau au fost subordonate altor puteri (puteri de regulă mai dezvoltate economic, politic, cultural), decît în perioada de independență și suveranitate; nu totdeauna autonomia politică și economică duce la rezultate bune (Africa oferă multe exemple de mizerie postcolonială mai accentuată decît în perioada dominației marilor puteri); tratatele internaționale nu asigură totdeauna pacea, uneori marile puteri sunt mai eficiente - prin acțiunea lor civilizatoare și de control politic-militar - în asigurarea păcii, în diminuarea conflictualității, decît orice sisteme de securitate colectivă; egalitatea internațională (între națiuni sau state) nu este sacră, ci, dimpotrivă, este de regulă irealizabilă – există totdeauna mari diferențe de putere și civilizație între state; drepturile colective nu sunt totdeauna justificate sau realizabile practic; nu există o dreptate internațională, ale cărei elemente componente să poată fi identificate și recunoscute de toți participanții la jocul politic internațional – dreptatea este cel mai des un aranjament (benefic, optim) dictat însă de marile puteri sau de raporturile de forță, deci de realitatea politică efectivă, nu de iluzii sau speranțe pioase; politica este organizare rațională, bazată pe calcul lucid, dar raționalitatea înseamnă evaluare 'la rece' a intereselor naționale, a incompatibilităților de interese între state, a pericolelor politice, a costurilor și beneficiilor, a resurselor și raporturilor de forțe, chiar a sacrificiilor necesare – căci viața politică nu se poate baza pe norme morale și idealuri 'creștinești'; aranjamentele internaționale (sisteme de securitate internațională, de cooperare, tratate etc.) au o eficacitate limitată, nu prezintă garanții, deci fiecare stat trebuie să-și bazeze strategiile politice pe forța proprie, care primează față de orice reglementări sau norme, după cum și în relațiile politice interne primează forța față de norme; prevenirea violenței (agresiunii, războiului) nu este prioritară, dimpotrivă violența este adesea singura soluție utilă pentru rezolvarea problemelor și satisfacerea intereselor de stat; pesimism: progresul este relativ și inegal, el nu garantează eliminarea răului și a pericolelor, nu asigură soluții pașnice la probleme și crize, nu furnizează totdeauna posibilități de compromis - există o natură umană eternă, marcată de Rău, de instincte violente, care nu poate fi schimbată; există o competiție eternă a voințelor și a forțelor, care face conflictele inevitabile; războiul nu poate fi deci eliminat definitiv de pe glob - ideea unui conflict ultim decisiv, care elimină pentru totdeauna sursele de agresiune și violență, a unui 'război care pune capăt războaielor' este o iluzie periculoasă, o absurditate; sursele de conflict sunt sădite în natura umană și în firea popoarelor, în penuria de resurse, diferența de interese și poziții, elemente care nu sunt contingente, ci perene; nu există deci posibilitatea realistă ca ele să fie eliminate treptat pe cale rațională (legiferare, înțelegeri, acorduri, educație socială, negociere, alianțe ale forțelor interesate de menținerea păcii etc.); legislația internațională nu dirijează și nu controlează raporturile de forțe, conduita statelor, ci este expresia acestora – ea poate fi modificată (conform intereselor statelor puternice) sau ignorată, dacă interesele naționale o cer.

Realismul politic a jucat şi joacă un rol important în modelarea politicii internaționale, dar consecințele sale nu sunt apreciate totdeauna pozitiv. În timp ce adepții săi îl elogiază ca pe o teorie inspirată de 'simțul realității', pragmatism, luciditate, adversarii îl taxează drept viziune 'cinică', 'amorală', care justifică agresiunea, abuzurile, militarismul, 'dreptul forței' în locul 'forței dreptului'.

/4. 7/ *Dilema securității*

Dilema securității are la bază o situație ce a fost descrisă în legătură cu paradoxurile bunurilor comune şi ale bunurilor publice («tragedia bunurilor comune» – vezi /3.3.2.4.1/). Explicația aplicabilității acestui paradox la problemele securității este simplă: şi securitatea este un bun comun sau unul public (după caz). În cazul discutat mai sus (/3.3.2.4.1/), se observa că dorința celor doi proprietari ai unui cireş de a-şi păzi recolta (unul față de celălalt) ducea la o «cursă a înarmărilor»: X ştia că Y poate trăda înțelegerea avută (şi culege prematur fructele), şi, drept urmare, se înarma pentru a-l păzi; Y răspundea prin propria sa înarmare, eventual superioară celei a lui X, şi aşa mai departe. De aici, apărea *cursa înarmărilor* (cf. Robert Sugden, [1989]). De asemenea, se observa că, dacă unul singur dintre jucători se înarmează pentru a păzi pomul, pentru acesta tentația de a-l culege în beneficiu propriu exclusiv creşte, deoarece lipsa de arme a celuilalt îl pune într-o poziție de invulnerabilitate. De aici, obligația jucătorului rațional de a se înarma ca replică la înarmarea celuilalt. Problema nu se pune doar în cazul bunurilor comune, ci are o sferă de relevanță mult mai mare.

Dilema securității desemnează situația în care între un număr de parteneri nu există încredere completă, astfel că fiecare este motivat rațional să ia măsuri pentru apărarea propriei securități (naționale, de exemplu). Cu cît măsurile de apărarea sunt mai eficiente, cu atît creşte gradul de invulnerabilitate al celui care a luat măsurile respective. Cu cît creşte însă invulnerabilitatea unui partener, cu atît scade siguranța celorlalți (care au tot mai multe motive să se teamă de pretențiile sau agresiunea celui devenit invulnerabil); scăderea siguranței acestora conduce la alte măsuri de apărare, luate de ei, măsuri ce reduc sau anulează invulnerabilitatea primului. Pe scurt, apare paradoxul: cu cît un stat ia mai multe şi mai eficiente măsuri de apărare, cu atît securitatea scade (în loc de a creşte), deoarece măsurile luate de acel stat atrag după ele măsuri ale altor state (ce se simt periclitate de invulnerabilitatea primului), măsuri ce pot declanşa o cursă a înarmărilor.

Dilema securității indică modul în care chiar intențiile paşnice (pur defensive) pot conduce la agravarea tensiunii dintre state. Pe scurt, ea dovedeşte că *bunele intenții nu sunt suficiente*. De aici, realiştii trag concluzii nefavorabile moralității (temeiurile morale fiind un exemplu tipic de intenții bune). În schimb, liberalismul internaționalist arată că dilema securității poate fi depăşită prin mecanisme eficace de securitate colectivă (instituții internaționale, cum este ONU, tratate, alianțe etc).

Totuşi, de regulă nici securitatea colectivă nu funcționează ireproşabil. Punctele ei vulnerabile au fost sintetizate de Kissinger astfel:

„Slăbiciunea securității colective constă în aceea că interesele sunt rareori uniforme, iar securitatea este arareori fără cusur. Membrii unui sistem general de securitate colectivă sunt de aceea mai dispuşi la nonacțiune decît la acțiune comună; ei fie vor fi strînşi laolaltă de generalități strălucitoare, fie vor asista la defecțiunea celui mai puternic dintre ei, care se simte cel mai în siguranță şi de aceea are nevoie cel mai puțin de sistem" (Kissinger, [2002], p. 78)

Se constată însă, din chiar analiza lui Kissinger, că dificultățile nu sunt legate exclusiv de slăbiciunea inerentă structurilor de securitate colectivă, ci şi de refuzul marilor puteri de a accepta pînă la capăt principiile securității colective. Acestea sunt de regulă îmbrățişate de statele şi națiunile mai vulnerabile (economic, politic sau militar), fiind tratate cu mult mai puțin respect (şi, adesea, cu totală desconsiderare) de statele puternice, care cred că îşi pot promova mai bine interesele în absența securității colective. Dar de aici nu rezultă decît faptul că aspectele morale ale sferei relațiilor internaționale continuă să fie subestimate sau ignorate; căci numai desconsiderarea acestor aspecte poate explica reorientarea unor state către varianta «egoistă» a insubordonării față de securitatea colectivă. Atunci cînd marile puteri refuză să trateze cu seriozitate securitatea colectivă, ele se comportă exact ca acel deținut (din *dilema deținutului*) care preferă «să trădeze» pentru a-şi asigura maximum de beneficiu, în loc de a accepta varianta unor beneficii relativ egale şi comune tuturor «jucătorilor».

/4. 8/ Raționalitatea agresivității

Dificultățile impunerii considerentelor morale în raporturile internaționale au la bază logica acțiunii raționale, care indică faptul că, în anumite condiții uşor de întrunit, este rațional (avantajos) să te comporți agresiv, şi nu să dai curs imperativelor morale. Cazul clasic în acest sens este cel din paradoxul sau dilema deținutului.

***Paradoxul deținutului*: varianta dilemei agresivitate – non-agresivitate**
(cf. Robert H. Bates şi Thráinn Eggertsson)

Să presupunem că există două grupuri de actori, X şi Y, care posedă inițial bunuri sau valori egale, de exemplu, 10 unități fiecare. Dacă unul dintre grupuri este agresiv, iar celălalt este non-agresiv, primul poate acapara bunuri de la celălalt, care rămâne cu mai puține. Dacă ambele grupuri sunt agresive (şi, se presupune, de putere egală), ambele pierd bunuri dar se păstrează paritatea. Dacă ambele sunt non-agresive, bunurile se conservă şi se păstrează paritatea.

1) X este agresiv, Y este non-agresiv: 18, 2
2) X este non-agresiv, Y este agresiv: 2, 18
3) X este non-agresiv, Y este non-agresiv: 10, 10
4) este agresiv, Y este agresiv: 4, 4

„Dilema apare când fiecare participant trebuie să facă o alegere ireversibilă între

violență și nonviolență fără să știe ce va alege celălalt" (Eggertsson, op.cit., p. 308)

Problema informației și a incertitudinii este deci centrală pentru acest paradox (la fel ca în oricare tip de dilemă a deținutului).

Morala jocului este: în absența unui arbitru care să sancționeze agresiunea sau a riscului unei „răzbunări" din partea unui al treilea grup, agresiunea rentează (aduce beneficii); agresiunea reciprocă (în caz de paritate a forțelor) nu rentează, căci conduce la pierderi; non-agresiunea reciprocă (în caz de paritate) menține paritatea. Or, așa cum insistă numeroși teoreticieni ai relațiilor internaționale, tocmai aceasta este situația în sfera politicii mondiale, atunci cînd instituțiile internaționale sunt slabe și nu există alt «arbitru» care să controleze conduitele agresive.

Pentru evitarea rezultatelor nefavorabile, trebuie recurs (în absența încrederii) la „restricții exterioare" (Eggertsson). Dacă fiecare dintre părți face cunoscut că, în caz de agresiune, va reacționa tot agresiv, atunci (în condiții de paritate a forțelor) se ajunge la un echilibru perfect în toate cele 4 situații (Eggertsson):

1) X inițiază agresiunea, Y ripostează agresiv: 0, 0
2) X ripostează agresiv la agresiunea inițiată de Y: 0, 0
3) X e non-agresiv, Y e non-agresiv : 10, 10
4) X și Y sunt simultan agresivi: 4, 4

Această variantă a jocului rațional modelează strategia cunoscută din timpul războiului rece sub numele de „MAD" (mutual assured destruction): agresiunea este descurajată prin faptul că posibilitatea unei riposte distrugătoare la agresivitate duce ambii jucători la anihilare. În această variantă, informațiile despre capacitatea de ripostă a adversarului joacă rol de avertisment și descurajează agresiunea. Este, din nou, o situație clasică, care s-a reprodus în nenumărate rînduri în timpul războiului rece între SUA și URSS.

În cazul în care nu este disponibilă varianta MAD, pentru prevenirea agresiunii unilaterale este necesar să existe un terț (grup de răzbunare non-statal, în cazul unor triburi, clanuri mafiote etc., sau instituție statală de pedepsire, așa cum este justiția) care, prin capacitatea de a pedepsi (deci de a amplifica costurile agresiunii) să descurajeze violența agresivă.

1) X este agresiv, Y este non-agresiv: 2, 4
2) X este non-agresiv, Y este agresiv: 4, 2
3) X este non-agresiv, Y este non-agresiv: 10, 10
4) X este agresiv, Y este agresiv: 2, 2

Se presupune că, prin intervenția de pedepsire, agresorul suferă mai mult decât victima inițială a agresiunii (pierderea sa va fi în final mai mare decât pierderea pe care el însuși a provocat-o victimei: în acest fel, se asigură ca agresiunea să nu fie rentabilă). Dacă agresiunea este distrugătoare (aduce victima la nivelul 0), este necesar ca și intervenția de pedepsire să fie la fel (pentru a descuraja agresorul, eliminând orice

speranța de obținere a unui avantaj asupra victimei).

În acest caz, vom avea

1) X inițiază agresiunea, Y nu e agresiv, X e pedepsit: 0, 0
2) X nu e agresiv la agresiunea inițiată de Y, dar Y e pedepsit: 0, 0
3) X e non-agresiv, Y e non-agresiv : 10, 10
4) X și Y sunt simultan agresivi și sunt pedepsiți: - 5, -5

Justificarea statului, ca instrument de prevenire a violenței și agresivității, s-a făcut totdeauna pe baza ideii că amenințarea (cu pedeapsa) pe care o reprezintă instituțiile sale contribuie la descurajarea violenței și la stimularea strategiilor cooperative. Din nefericire, lipsa de putere a instituțiilor internaționale și a dreptului internațional, incapacitatea lor (în numeroase cazuri) de a se impune, conduc la concluzii pesimiste privind posibilitatea reducerii agresivității în relațiile dintre state și națiuni.

/4. 9/ *Global Justice. Problema dreptății internaționale*

Contemplarea tabloului vieții internaționale poate genera imediat convingerea că aici nu este locul potrivit pentru *dreptate*. „Nu trăim într-o lume dreaptă" (spune Thomas Nagel, în deschiderea importantului său articol *The Problem of Global Justice*); și, date fiind evenimentele grave care se produc mereu în lume precum și situațiile la care asistăm, această afirmație, deși sentențioasă, nu pare deloc exagerată. Însă, mai întîi, are sens să punem problema dreptății în sfera relațiilor internaționale? Și dacă da, despre ce fel de dreptate?
Se poate vorbi măcar despre un ideal unitar de dreptate în relațiile internaționale?

De cele mai multe ori, prin 'dreptate' se înțelege în această sferă *respectarea normelor dreptului internațional*. În acest sens, acțiuni ca agresiunea militară, folosirea neprovocată a forței sau a amenințării cu forța, expansiunea teritorială, încălcarea suveranității și independenței unui alt stat, au fost și sunt apreciate ca *nedreptăți*. Cu toate acestea, fenomene de acest tip, deși apreciate drept încălcări ale dreptului internațional și lezări aduse dreptății în relațiile dintre state, se produc destul de frecvent.

Se vorbește de asemenea de războaie drepte și nedrepte. Un război este *drept* dacă reprezintă răspunsul la o agresiune, la amenințări iminente, grave, insuportabile, sau răspunde unei grave crize umanitare, dacă se duce pentru eliberarea de sub dominația nelegitimă a unei puteri străine (cf. Georg Meggle). Un război este *nedrept* dacă reprezintă o agresiune, o tentativă de impunere a dominației hegemonice sau de acaparare a resurselor altui stat. Nu lipsesc însă vocile care pretind că însăși această distincție este lipsită de sens. „Războiul pîndește în fundalul politicii internaționale așa cum revoluția pîndește în fundalul politicii interne", spune E. H. Carr, unul dintre părinții realismului politic din secolul XX (Carr, în Betts [2005], p. 76). În această interpretare, ca și în cele avansate de alți realiști, războiul este un fel de fatalitate. a

cărui declanşare depinde de factori contingenţi, dar a cărui natură nu este cîtuşi de puţin contingentă. Războaiele sunt mijloace de schimbare a situaţiei internaţionale, iar această schimbare este adesea inevitabilă. Dacă există metode paşnice de realizare a schimbării, cu atît mai bine; dacă nu, războiul va lua locul acestora. Tocmai din acest motiv, „a stabili metode de schimbare paşnică este problema fundamentală a moralităţii internaţionale şi a politicii internaţionale" (Carr, în Betts [2005], p. 84). Realiştii resping distincţia tradiţională dintre pace (ca realitate pozitivă) şi război (ca realitate negativă), atrăgînd atenţia că există şi păci nedrepte. „Dacă este necesară şi dezirabilă o schimbare, folosirea forţei sau ameninţarea cu folosirea forţei pentru menţinerea *status quo*-ului poate fi moralmente mai vinovată decît folosirea forţei sau ameninţarea cu folosirea forţei pentru schimbarea acestui *status quo*" (Carr, *ibidem*). Bineînţeles, în acest punct realismul recurge la un fel de truc argumentativ, lăsînd să se înţeleagă că ar exista uneori *o necesitate obiectivă şi, virtual, unanim* recognoscibilă, de schimbare. De fapt, problema războiului este tocmai aceea că unii recunosc, iar alţii nu, necesitatea unei schimbări. În aceste cazuri (care reprezintă marea majoritate), cît de legitim şi de util este raţionamentul de mai sus? Pe de altă parte, trebuie recunoscut că şi distincţia uzuală dintre războaie drepte şi nedrepte presupune existenţa unui anumit consens (ca şi distincţia privind necesitatea sau nu a unei schimbări).

Dar Carr mai aduce în discuţie un argument: el atrage atenţia că „apărarea *status quo*-ului nu este o politică susceptibilă de a avea succes durabil. Ea se va sfîrşi cu un război tot atît de sigur pe cît conservatorismul se va sfîrşi cu revoluţia" (*ibidem*). Din nou, războiul apare ca un fel de fatalitate (mai ales atunci cînd una dintre tabere refuză să accepte schimbarea *status quo*-ului cerută de cealaltă). De aceea, Carr repudiază distincţia dintre războaie drepte şi nedrepte, în favoarea celei dintre războaie necesare (pentru schimbarea *status quo*-ului) şi războaie care nu sunt necesare. El este astfel ferm convins că diferenţa război agresiv (nedrept) şi război de apărare (drept) nu este utilă: „încercarea de a face o distincţie morală între războaie de «agresiune» şi «războaie de apărare» induce în eroare" (*ibidem*). Cu toate acestea, majoritatea specialiştilor şi a publicului continuă să folosească această distincţie ca pe una fundamentală şi indispensabilă. Discuţia despre drept/nedrept în sfera conflictelor pare inevitabilă.

Unii gînditori au mers chiar mai departe, evocînd ideea unei *dreptăţi internaţionale* care ar cere o redistribuire a bogăţiei între state şi o obligaţiei a tuturor statelor de a ajuta cetăţenii altor state să depăşească obstacole ca: sărăcia extremă, persecuţia politică, lezarea drepturilor fundamentale ale omului etc. Spre exemplu, Peter Singer, unul dintre cei mai cunoscuţi experţi în etică aplicată, susţine că:

(i) pe plan mondial, se produce suficientă bogăţie, şi în special suficientă hrană, pentru satisfacerea tuturor nevoilor locuitorilor planetei, dar

(ii) bogăţia şi hrana sunt distribuite foarte inegal

(iii) astfel că anumite state sau naţiuni au mult mai mult decît le-ar fi necesar pentru satisfacerea nevoilor de bază, în timp ce altele sunt lipsite de strictul necesar (minimul necesar) supravieţuirii cetăţenilor lor, şi deci că

(iv) „numai prin transferul unei părţi din bogăţie de la naţiunile bogate la cele

sărace poate fi schimbată această situație" (Peter Singer *Practical Ethics*, [1993], p. 220-221).

Pledoaria pentru redistribuirea bogăției în favoarea celor mai sărace state sau națiuni se bazează pe principiul moral (frecvent evocat și în politica internă) de «a ajuta pe cel aflat în pericol de moarte». Cum sărăcia acută constituie nu numai „principala cauză a suferinței umane de azi" (op. cit., p. 220), ci și cauza morții propriu-zise a milioane de oameni (și în special a copiiilor malnutriți), Singer trage concluzia că

„prin aceea că nu le dăm mai mult decît le dăm, noi, oamenii din statele bogate îngăduim ca cei din statele sărace să sufere de sărăcie absolută, cu consecința malnutriției, sănătății precare, și morții", deci: „s-ar părea că suntem cu toții niște criminali" (op. cit., p. 222).

Acest posibil argument se bazează pe principiul că suntem responsabili nu numai pentru ceea ce facem, ci și pentru ceea ce refuzăm să facem (atunci cînd putem să facem ceva), principiu asupra căruia a insistat mai recent Plant (vezi criticile aduse lui Hayek). Intervine, în acest sens, ideea că refuzul de a ajuta o persoană umană aflată în pericol de moarte este o crimă, și că nu este nici o deosebire principială, spre exemplu, între refuzul de a ajuta victima unui accident aflată în pericol de a muri din cauza rănilor și refuzul de a ajuta un copil malnutrit din Africa, aflat în pericolul morții de foame.

Dar argumentul este departe de a se bucura de o largă aprobare. Adversarii săi evocă principiul intangibilității proprietății, considerînd că bogăția statelor constituie proprietatea legitimă a acestora, că dreptul asupra proprietății legitime este intangibil, și că nimeni nu are obligația de a-și redistribui proprietatea altora (indiferent de nevoile acute pe care aceștia le-ar avea). Alții autori, de exemplu Garrett Hardin, folosesc metafora «bărcii de salvare» pentru a conchide că dreptatea ca redistribuire a bogăției nu poate duce decît la dezastru (așa cum încercarea de a lua în barca de salvare prea mulți naufragiați duce la scufundarea bărcii – Hardin, [1974]).

O contribuție deosebit de importantă la clarificarea problemei dreptății globale sau internaționale a adus Nagel, în articolul său *The Problem of Global Justice* [2005]. Nagel pleacă de la Hobbes, care a observat că existența dreptății în societate presupune prezența unei autorități (a guvernării), ca instrument de impunere a dreptății; dacă Hobbes avea dreptate, conchide Nagel, „ideea unei dreptăți globale fără o guvernare mondială este o himeră" (Nagel, [2005], p. 115).

Cu toate acestea, Nagel nu se numără printre cinicii care resping însăși ideea de dreptate globală. El pleacă de la constatarea existenței unor inegalități deprimante:

circa 20% din populația globului trăiește din mai puțin de un dolar pe zi (deci sub 30 de dolari pe lună!), mai mult de 45% din populația globului trăiește din mai puțin de doi dolari pe zi (deci sub 60 de dolari pe lună!), în timp ce, la polul opus, 15% dintre oameni – cei ce trăiesc în economiile dezvoltate – au

venituri de 75 de dolari *pe zi*! ([2005], p.118).

Cinicii şi adversarii fanatici ai egalităţii nu consideră că situaţia ar fi anormală şi nici că ar exista obligaţia de a o remedia. Dar nici apărătorii idealurilor de egalitate, cei care cred că marile inegalităţi sunt nocive, nu cad de acord asupra obligaţiilor noastre morale faţă de această situaţie.

De exemplu, adepţii *cosmopolitismului*, care consideră că oamenii trebuie trataţi absolut egal indiferent de naţionalitatea lor sau de statul din care provin, susţin că avem obligaţia morală de a asista pe săracii din alte ţări exact aşa cum avem obligaţia aceasta faţă de săracii din propria noastră ţară. La urma urmelor, dacă ar fi să aplicăm metode de desubiectivizare (cum sunt metodele plasării «în spatele vălului de ignoranţă» rawlsian), acestea dau aceleaşi rezultate, indiferent că le punem la lucru în cadrul naţional, sau în cel internaţional (global): ele recomandă în ambele cazuri să «ne punem în locul» celor dezavantajaţi, să gîndim ca şi cum *am fi în situaţia lor* sau *în pericol de a ajunge în situaţia lor*, ceea ce ne conduce la concluzia că drept (imparţial) este să facem eforturi pentru a lichida sărăcia excesivă. Dacă este adevărat ce spune Rawls, şi anume că accidentul naşterii (într-o familie săracă, sau cu anumite lipsuri personale incapacitante) este arbitrar şi nu trebuie lăsat să marcheze brutal destinul unui om, acest principiu se aplică la fel de bine concetăţenilor ca şi cetăţenilor altor state:

> „Accidentul de a te naşte într-o ţară săracă, nu într-una bogată, este un factor determinant (pentru soarta cuiva) la fel de arbitrar ca şi accidentul de a te fi născut într-o familie săracă, nu într-una bogată, din aceeaşi ţară“ (Nagel, [2005], p.119)

Toţi oamenii, indiferent de ţara din care provin, sunt semenii noştri, ei au acelaşi drept ca şi noi să le fie luate în serios interesele vitale, şi avem aceleaşi obligaţii faţă de ei ca şi faţă de concetăţeni: graniţele nu trebuie să conteze ca întreruperi ale obligaţiilor noastre morale ([2005], p.124). Am avea aşadar datoria morală de a contracara efectele negative ale unor factori arbitrari (cum sunt naşterea cuiva în Africa devastată de sărăcie şi boli) în aceeaşi măsură în care avem datoria de a contracara efectele negative ale unor factori arbitrari (sărăcie, handicap) din propria ţară. Putem recunoaşte această obligaţie morală şi totuşi să nu o putem îndeplini, din lipsă de resurse; de fapt, chiar aşa gîndesc mulţi adepţi ai cosmopolitismului, care susţin că avem datorii, însă nu putem face mare lucru pentru îndeplinirea lor deoarece ne sunt necesare sume imense de bani care nu sunt disponibile. Dar, odată admise limitele de acţiune practică, principiul cosmopolitismului rămîne totuşi valabil: nici soarta oamenilor din alte ţări nu ne poate fi indiferentă, dacă este să rămînem oameni (adică fiinţe morale).

> „Concepţia cosmopolită este din punct de vedere moral considerabil de atrăgătoare, deoarece pare foarte arbitrar ca individul mediu născut într-o societate săracă să aibă perspective de viaţă radical mai proaste decît individul mediu născut într-una bogată, la fel de arbitrar ca şi diferenţa corespunzătoare dintre bogaţii şi săracii dintr-o societate bogată dar nedreaptă“ (Nagel, [2005], p.126)

Nu toți teoreticienii dreptății globale admit însă această concluzie. Unii, între care chiar Rawls, cred că lucrurile nu stau pe scena internațională identic cu felul în care stau pe plan intern. Ei atrag atenția că, pe plan intern, datoriile reciproce ale cetățenilor sunt mediate de instituțiile și aranjamentele interne, al căror garant și administrator este statul însuși și ele sunt valabile numai între concetățeni, adică între oameni relativ strîns legați între ei printr-o relație politică ([2005], p.121). Dacă așa stau lucrurile, rezultă că nu putem fi considerați a avea aceleași obligații față de cei care nu aparțin statului nostru și cu care nu avem în comun o relație politică strînsă. Putem avea față de aceștia din urmă anumite obligații umanitare minimale (idem, p.125), dar nu ne aflăm cu ei în raportul politic strîns ce necesită punerea problemei dreptății sociale.

Și Nagel se raliază acestei poziții. El afirmă că față de străini, avem doar obligația de a respecta drepturile negative (inviolabilitatea persoanei, libertatea de exprimare etc.), în timp ce obligațiile de respectare a drepturilor pozitive (la distribuție corectă a bunurilor, la democrație, la cetățenie egală, la nondiscriminare sau la egalitate de șanse) le avem numai față de concetățeni, deoarece aceste drepturi apar „numai pentru că suntem uniți cu alții într-o societate politică sub un puternic control centralizat" ([2005], p. 127). Originea acestor drepturi este legată de existența anumitor responsabilități tipice concetățenilor.
Întrucît

- trăim în unul și același stat,
- stat care acționează în numele nostru,
- și ale cărui instituții n-ar putea funcționa fără colaborarea noastră,
- iar (dacă statul e democratic) avem chiar o anumită influență asupra lui,

rezultă că avem anumite responsabilități: de exemplu, dacă instituțiile acestui stat generează sau admit inegalități arbitrare, suntem într-un fel și noi răspunzători de ele (chiar dacă nu noi le-am creat, ci le-am preluat din trecut – [2005], p. 129). Suntem deci chemați a le justifica, a explica de ce ar trebui să le acceptăm.

Nu la fel stau însă lucrurile cu cetățenii altor state. Nu trăim în aceeași entitate politică cu ei, statul nostru nu pretinde a-i reprezenta și pe ei, ei nu au nici un aport la funcționarea instituțiilor noastre și nici nu le pot influența; ca atare, ei nu au responsabilități de asigurare a drepturilor pozitive față de noi, nici noi față de ei. Între ei și noi există numai obligația respectării drepturilor negative. Exact aceasta este situația raporturilor și între cetățenii unui stat și imigranți (idem, p. 130). Evident, mai există obligații umanitare (de salvare a celor aflați în pericol de moarte, de exemplu, naufragiați sau persecutați politic), adică o *moralitate umanitară minimală* (p. 131) ce nu depinde de existența unor conexiuni instituționale între noi și ei; dar nu mai există obligații de a oferi drepturi pozitive tuturor cetățenilor altor state. Bineînțeles, și străinii au dreptul de a trăi într-o societate dreaptă, dar nu este obligația noastră de a trăi *împreună cu ei* într-o societate dreaptă:

> „Fiecare poate avea dreptul de a trăi într-o societate dreaptă, dar noi nu avem obligația de a trăi într-o societate dreaptă cu fiecare" (Nagel, [2005], p. 132)

Pe scurt, crede Nagel, există mai multe straturi sau nivele de responsabilități, astfel că responsabilitatea față de concetățeni este directă și puternică, în timp ce responsabilitatea față de străini este indirectă (filtrată prin statele cărora aparținem) și considerabil mai slabă. Filosoful american nu contestă ampla interdependență existentă acum între state și națiuni, dar crede că „simpla interdependență nu declanșează standardele înalte ale dreptății socio-economice" (idem, p. 138), care ar fi relevante doar dacă ar exista o autoritate (sau suveranitate) comună pentru toți locuitorii globului, dacă legislația internațională ar avea caracterul celor naționale (care este dată în numele cetățenilor și impusă lor); dar legislația internațională nu are acest caracter, fiind mai curînd constituită din înțelegeri bazate pe negocieri între state (care participă voluntar la aceste negocieri în vederea îmbunătățirii cooperării). Concluzia lui Nagel este problemele dreptății socio-economice se pun numai acolo unde există o organizare care pretinde a avea legitimitate politică și care poate constrînge:

> „Dreptatea se aplică, altfel spus, numai unei forme de organizare care pretinde legitimitate politică și dreptul de a impune decizii prin forță, iar nu unei asocieri voluntare sau unui contract între părți independente, preocupate să-și promoveze interesele" (Nagel, [2005], p. 140)

Poziția lui Nagel poate fi criticată din mai multe unghiuri de vedere. Mai întîi, din punctul de vedere al principiilor de dreptate teoretizate de Gauthier. Dacă activitățile de cooperare internațională sunt suficient de intense încît unii profită (obțin beneficii) în timp ce alții nu, rezultă (conform lui Gauthier) că primii îi exploatează pe cei din urmă. Faptul că aceștia acceptă situația nu dovedește că ea ar fi justă, mai ales dacă se poate argumenta că cei care o acceptă (deși nu sunt în cîștig) se află *under duress.*

În al doilea rînd, așa cum arată Stiglitz ([2003]; vezi și mai jos), multe dintre aranjamentele internaționale sub care unii (state sau națiuni) pierd, sunt aranjamente create de statele dezvoltate care cîștigă de pe urma lor. În absența acestor aranjamente, este posibil (deși nu cert) că perdanții s-ar putea afla în cîștig. Așadar, responsabilitatea cîștigătorilor (care stabilesc regulile jocului) nu poate fi anulată, cîtă vreme sub aceste reguli perdanții au de suferit.

În sfîrșit, Thomas Pogge, autorul importantei lucrări *World Povery and Human Rights,* argumentează că oamenii din lumea dezvoltată și-au încălcat chiar și datoriile de asigurare a unor drepturi negative (față de săracii din lumea a treia), în măsura în care au construit un sistem global de aranjamente instituționale care pune lumea a treia în situația de a nu putea satisface drepturile populației sărace autohtone.

/4. 10/ *Egalitatea*

O primă componentă a dreptății este, pe plan internațional ca și pe plan intern, egalitatea. Egalitatea în drepturi între națiuni și state este prima revendicare morală pe plan internațional. Tradiția raționalistă prezintă egalitatea (*de drept*) ca fiind

indiscutabilă, iar pe baza ei presupun posibilitatea atingerii şi a unei egalităţi de fapt. În schimb, realiştii, plecînd în primul rînd de la constatarea unei inegalităţi *de fapt* (şi nu de drept) contestă posibilitatea egalităţii în general. Se afirmă frecvent că egalitatea este un ideal utopic, şi că el nu trebuie urmărit. Inegalitatea este firească, se afirmă, iar naţiunile care stau rău din punct de vedere economic stau rău din cauza lor, nu din cauza altor naţiuni. Economiştii contestă însă această idee. Jeffrey D. Sachs, în cartea sa *The End of Poverty* [2005], reaminteşte teza curentă conform căreia „sărăcia este rezultatul conducerii corupte şi culturilor retrograde", deci este „din vina săracului" ([2005], p. 56) pe care însă o respinge cu date şi argumente. El arată că sărăcia este în primul rînd efectul unor «capcane». Capcana geografică, de exemplu, are în vedere absenţa unor condiţii geografice favorabile dezvoltării. Popoarele bogate uită adesea rolul acestor condiţii:

> „Americanii, de exemplu, cred că şi-au cîştigat bogăţia în întregime prin eforturi proprii. Ei uită că au moştenit un continent vast, bogat în resurse naturale, cu soluri excepţionale şi multă ploaie, cu imense rîuri navigabile şi mii de mile de coastă cu duzine întregi de porturi naturale ce servesc ca o minunată fundaţie pentru comerţul marin" (Sachs [2005], p. 57)

Alte capcane ce explică sărăcia din lume sunt capcana fiscală (lipsa de resurse), eşecurile guvernării, barierele culturale, lipsa inovaţiei şi capcana demografică. Dar, pe lîngă toate acestea, şi în primul rînd, este vorba de capcana sărăciei însăşi. Sachs insistă asupra faptului că sărăcia este adesea nu o simplă stare de fapt în care resursele sunt minimale, ci este ea însăşi o capcană deoarece atunci cînd cantitatea de resurse este extrem de mică oamenii pur şi simplu nu pot ieşi din sărăcie prin mijloace proprii: „Cînd sărăcia este absolut extremă, săracii n-au capacitatea de a ieşi – prin ei înşişi – din încurcătură" (Sachs [2005], p. 56). Sărăcia nu este aşadar o simplă lipsă de resurse; ea este o lipsă de resurse atît de acută, încît blochează orice încercare de a ieşi din lipsa de resurse. Aşadar, atitudinea lumii faţă de săraci nu trebuie să fie doar atitudinea specifică faţă de persoane lipsite de resurse, ci o atitudine caracteristică pentru cazurile în care oamenii nu pot, prin ei înşişi, să se descurce singuri. Altfel spus, sărăcia extremă este mai curînd ca o invaliditate, decît ca o sărăcie.

/4. 11/ *Responsabilităţi şi obligaţii.* Fireşte, însă, aici se poate pune întrebarea: cine este de vină? Nu este o întrebare cu răspuns simplu. Există mulţi factori ce generează sărăcia cronică sau acută, dar ceea ce este important de semnalat este că, în multe cazuri, nici lumea dezvoltată nu este lipsită de unele responsabilităţi pentru sărăcia lumii sărace. Acest aspect este dezvoltat de Josef Stiglitz, cîştigătorul Premiului Nobel pentru economie pe anul 2001. În articolul său, *The Global Benefits of Equality* [2003], Josef Stiglitz arată cum aranjamentele existente pe piaţa economică globalizată funcţionează ca blocaje pentru ieşirea săracilor din sărăcie – iar aceste aranjamente sunt opera statelor dezvoltate. Argumentarea începe cu o serie de exemple imaginare, dar foarte aproape de realitate. Contextul în care se desfăşoară analiza este, desigur, contextul contemporan al globalizării:

„Picture yourself as a poor African farmer, scraping a living on a hectare or two. While you may not have heard of globalisation, you are affected by it: you sell cotton, which will be woven into a shirt by a worker in Mauritius in a style designed by an Italian, to be worn by some well-off Parisian. You are better off than your grandfather, who relied on subsistence farming. But you are also the victim of globalisation, and the unfair global economic regime that has been crafted - and, in some cases, made increasingly unfair - over the years“

Cum se explică faptul că relațiile economice internaționale au devenit, cu anii, tot mai «incorecte» din punct de vedere moral? Aici ies în evidență consecințele nefaste (pentru săraci) ale strategiilor economice aplicate de statele dezvoltate:

„The price of the cotton that you sell is so low because America spends up to $4bn a year subsidising its 25,000 farmers, encouraging them to produce more and more cotton - the subsidies even exceed the value of what they produce - and as they produce more, the price of cotton falls lower and lower.

You had thought about supplementing your income by buying a cow and selling its milk. But the price is so low that it does not pay: your fresh milk has to compete with powdered milk from America and Europe, who subsidise their cows at $2 a day, more than you and any of your neighbours actually make [...]

Your sister used to supplement the family income by working in a factory in the city, but almost 10 years ago the government was forced to take away its mild tariffs, and the factory closed down: something called the "Uruguay round" said that tariffs and subsidies on the goods you produced that competed with those produced in Europe and America were illegal“

Aceleaşi consecințe nefaste acționează şi în cazurile (mult mai dramatice) ale bolnavilor din lumea subdezvoltată. Aici, politicile economice ale statelor bogate (care sunt şi furnizoarele marii majorități a medicamentelor) reduc în mod direct accesul acestor bolnavi la tratament, ceea ce contravine în mod indiscutabil principiilor etice.

„Your nephew went down with Aids, and you understand that there are drugs available that could cure it, and that your government would even be willing to supply those drugs at a price you can afford. But US drug manufacturers say you have to pay the American price, which you understand is an unbelievable $10,000 a year. That amounts to the entire income you will make in the next 20 years. Admittedly, you don't understand modern economics, but you can't see why those little pills should cost so much, especially as you understand a South African firm is willing to sell them for a fraction of the price. But the Americans say no, something called intellectual property rights gives them the right to stop others from producing these drugs - at the expense of your nephew's right to live. You understand their desire to earn profits, but is there no limit? [...]“ (Stiglitz, [2003])

Stiglitz indică apoi faptul că dezavantajele şi pierderile săracilor (pe scena economică globalizată) nu sunt pur şi simplu naturale, lipsite de orice legătură cu intenţii deliberate ale altor participanţi la jocul economic. Dimpotrivă, situaţia la care se face referire este, între altele, şi rezultatul capacităţii mari de negociere şi impunere a statelor dezvoltate. Exact ca în problemele clasice de negociere (Nash, sau jocul celor doi muzicieni – vezi /3.3.2.5.1/ şi /3.3.2.5.2/), poziţia defavorizată a statelor sărace este şi efectul puterii şi al hotărîrii statelor bogate:

„In November 2001, the nations of the world got together to start a new round of trade negotiations in Doha, and in order to emphasise that the first item on the agenda was rectifying the imbalances of the past, it was called the development round.

In Cancun, trade ministers will assess their progress - and there is more than a little cause for concern. The rich countries appear likely to once again use their economic muscle to get what they want, at the expense of the poor. [. . .]

The strategy that the US, and to a lesser extent Europe, seems to be following is the usual: hard bargaining, extreme positions, last-minute concessions, arm twisting, peer pressure, tacit threats of cutting off development assistance and other benefits, and secret meetings among a small number of participants are all designed to extract concessions from the weakest.

Europe at least seemed to be beginning on high ground with the *Everything But Arms* initiative, which unilaterally, without demanding political or economic concessions, opened up European markets to the poorest countries of the world. EU consumers benefited, it cost European producers a negligible amount, and it was a strong demonstration of goodwill. (Admittedly, Europe has done little about what many of the developing countries care the most about - agriculture - leading cynics to refer to the initiative as *Everything but Farms.*) America committed itself to doing something comparable but has so far offered nothing concrete".

Aşadar, în ciuda declaraţiilor de bune intenţii, statele dezvoltate nu au făcut realmente eforturi pentru a remedia dezechilibrele existente între zonele bogate şi cele sărace ale globului. Iar situaţia cea mai dramatică este tocmai cea din agricultură, sfera economică cea mai sensibilă pentru statele sărace, deoarece prosperitatea lor depinde în primul rînd de ea.

„Agriculture is crucial for developing countries - most of the people in the third world depend on it, yet, after bickering between themselves, Europe and America seem to have made an agreement to keep progress to a minimum.

Since 1994, America has doubled its subsidies, rather than phasing them out: the «concession» that may well emerge is, rather than a redressing of the

imbalance, a mere rollback to the levels of a decade ago“.

Dar lucrurile stau la fel de rău şi *în sferele în care relaţiile* economice internaţionale sunt controlate de dreptul de proprietate intelectuală:

„In intellectual property, America has been the only country to hold out on granting access to drugs to the poorest countries, such as Botswana, that are too small to produce their own; the great «concession» - already in the works - will be to agree to what everyone else has already agreed to, but to do nothing about the more fundamental problems, such as biopiracy, in which multinationals patent traditional foods and drugs, forcing developing countries to pay royalties on what they all along thought was theirs.

While something should be done about existing problems such as the proliferation of non-tariff barriers, America is also making new demands on developing countries -that they open themselves up to destabilising speculative capital flows. Just as the IMF has recognised that such flows do not promote growth, but actually result in greater instability, and have accordingly scaled back pressure on developing countries for capital market liberalisation, America is trying a new forum, the WTO, to push this agenda, which may be good for Wall Street but is bad for developing countries“.

Stiglitz vede situaţia în termeni atît de dramatici, încît sugerează că statele *sărace au ajuns în situaţia-limită* a oricărei negocieri şi cooperări, aceea în care partenerul mai slab îşi pune chiar întrebarea dacă negocierea şi cooperarea mai au rost. Cu alte cuvinte, în opinia economistului american, se ajunge la stadiul în care «săracul» din problema lui Nash ar trage concluzia că este preferabil să întrerupă orice negociere (în favoarea procedeului de a da cu banul):

„Slowly, developing countries are coming to the realisation that having no agreement is better than a bad agreement. Yes, an international rule of law is required for governing international trade; the current regime does go some way to restricting the brutal exercising of economic muscle by the more powerful.

There is the start of this international rule of law, albeit one that is unbalanced and unfair to the developing world. The developed world was right to commit itself at Doha to redressing those imbalances. But from today's perspective, it increasingly appears that Doha was little more than an attempt to get the developing countries to sit down at the bargaining table. There the intent was not to redress these imbalances but rather to use economic power to create new ones. [. . .]“

Stiglitz indică şi argumente *de ordin democratic* în favoarea dreptăţii internaţionale, argumente legate de preferinţele majorităţii populaţiei care (estimează el)

sunt diferite şi chiar opuse faţă de preferinţele marilor concerne farmaceutice, impulsionate de interese speciale. Cu alte cuvinte, cetăţenii nu acţionează totdeauna ca decidenţi egoişti; sensibilizaţi faţă de strategiile *ruthless* (lipsite scrupule, de reţineri morale, necruţătoare) ale marilor companii, ei pot opta şi pentru interesele generale (legate, de exemplu, de echilibrarea situaţiei raporturilor dintre state sărace şi state bogate):

> „Most Americans and Europeans want a global economic system that is more balanced. If the issue of access to life-saving Aids drugs were put up to a vote, the overwhelming majority would not support the position of the pharmaceutical companies. These trade negotiations demonstrate, as much as anything else, the power of special interests, often driven by campaign contributions, in determining political outcomes. The problem is that in this case, it is the poorest people in the world - the billions living on less than $2 a day - who are asked to pay the price" (Stiglitz, [2003]).

Argumentele lui Stiglitz arată că marile dificultăţi care se opun dreptăţii internaţionale nu se reduc la absenţa resurselor sau a consensului privind valorile, ci sunt adesea legate mai ales de existenţa *intereselor speciale*. Ne aflăm, aşadar, în plin în sfera problematicii moralităţii, care, aşa cum au arătat teoreticienii de la Kant la Rawls şi Nagel, gravitează în jurul opoziţiei dintre imparţialitate (moralitate universală, interese generale) şi parţialitate (egoism, eventual egoism naţional, interese speciale).

Argumentele îndreptate împotriva moralităţii (ca asistenţă pentru cei aflaţi în condiţii dificile) intră în atenţia lui Jeffrey Sachs, care evocă astfel mentalităţile curente privind problema dreptăţii internaţional ca problemă a asistenţei pentru sărăcie:

> „Va acţiona lumea bogată pentru a contribui la salvarea săracilor? Cinicii spun că nu. De ce am face-o? Sărăcia nu este problema noastră; e a lor. Ce pot face săracii în raport cu noi sau pentru noi? Cînd a făcut vreo ţară ceva pentru alta din altruism? Cum să luptăm cu sărăcia cînd avem de luptat cu terorismul?" (Sachs [2005], p. 329)

În plus, adversarii ideii de dreptate globală (internaţională) încearcă să submineze ideea asistenţei (şi idealul de dreptate internaţională) pe baza următorului argument:

- nu poate fi vorba de căutarea şi instaurarea dreptăţii decît acolo unde s-au comis nedreptăţi; numai acolo există responsabilităţi şi obligaţii de compensare (a nedreptăţilor comise) sau de ajutor
- lumea dezvoltată nu a comis nedreptăţi faţă de statele sărace şi subdezvoltate (sărăcia este rezultatul propriilor deficienţe ale acestor state corupte, necivilizate etc.)
- prin urmare, lumea dezvoltată nu are nicio datorie morală faţă de statele sărace

Sachs arată că acest argument nu ar trebui folosit de lumea occidentală, în măsura în care, în multe cazuri, există un trecut istoric ce invalidează cea de-a doua premisă a lui. Un exemplu tipic este, conform lui Sachs, Africa, cea mai săracă zonă a lumii. Aici, insistă economistul american, lumea occidentală nu poate aplica argumentul de mai sus, deoarece ea are o mare responsabilitate pentru evoluția continentului în ultimele secole:

> „Rareori au fost depăşite cruzimile şi prădăciunile impuse de lumea occidentală asupra Africii. Trei secole de comerț cu sclavi, cam de la 1500 pînă pe la 1800, au fost urmate de un secol de dominație colonială brutală. Departe de a ridica Africa din punct de vedere economic, perioada colonială a lăsat Africa fără cetățeni şi lideri educați, fără infrastructura de bază, şi fără facilități de sănătate publică. Granițele statelor devenite recent independente urmau liniile arbitrare ale fostelor imperii, divizînd grupurile etnice, ecosistemele, sursele de apă şi zăcămintele în moduri arbitrare" (Sachs [2005], p. 189)

Chiar dacă nu se poate atribui Occidentului întreaga responsabilitate pentru înapoierea Africii, este totuşi limpede că acesta a contribuit negativ, în mai multe moduri şi de-a lungul unei mari perioade de timp, la agravarea situației continentului negru. Nici după lichidarea colonialismului interferențele lumii dezvoltate nu au rămas fără efecte negative, deoarece „Africa a devenit un pion în războiul rece" (*ibidem*). Încălcînd principiul moral kantian de a nu folosi pe altul ca simplu instrument, Occidentul (deşi nu numai el, ceea ce Sachs omite să spună) a intervenit în repetate rînduri, deseori catastrofal, în treburile africane:

> „Exponenții occidentali ai războiului rece, precum şi agenții CIA şi ai agențiilor similare din Europa, s-au opus liderilor africani care propovăduiau naționalismul, care căutau sprijinul URSS sau care cereau condiții mai favorabile în cazul investițiilor occidentale legate de zăcămintele africane de minerale şi energie. În 1960 [. . .] CIA şi agenții belgieni l-au asasinat pe carismaticul prim-ministru al statului Congo (primul în această funcție) şi l-au instalat la putere în locul lui pe tiranul Mobutu Sese Seko. În anii 1980, SUA l-au sprijinit pe Jonas Savimbi în insurecția sa violentă contra guvernării din Angola, pe temeiul că Savimbi era anticomunist, cînd de fapt el nu era decît un criminal violent şi corupt. SUA au susținut mult timp regimul de apartheid din Africa de Sud, şi i-au dat un sprijin tacit cînd acesta a înarmat pe violenții insurecționişti Renamo din Mozambicul vecin. CIA şi-a băgat coada în răsturnarea violentă a preşedintelui Kwame Nkrumah din Ghana, în 1966. Într-adevăr, aproape fiecare criză africană – Sudan, Somalia şi multe altele – are, printre cauzele sale, şi o lungă istorie de amestecuri occidentale. Ceea ce însă Occidentul *nu a făcut* a fost să investească în dezvoltarea pe termen lung a Africii" (Sachs, [2005], p. 190 – sublinierea din text îmi aparține)

În plus, continuă Sachs analiza, datele statistice arată că nu corupția este cauza principală a înapoierii Africii (regimurile africane fiind mai puțin corupte decît cele

asiatice, de exemplu, care au însă rezultate economice mult mai bune). Pe de altă parte, sărăcia şi dezordinea creată de ea, transformarea statelor ultrasărace în *failed states* (state eşuate), prezintă un pericol pentru lumea dezvoltată: conflictele (pe care aceasta trebuie apoi să le oprească), terorismul, distrugerea resurselor naturale strategice, periclitarea schimburilor internaţionale, instabilitatea politică sunt, toate, elemente de natură să arate că Occidentul are el însuşi interesul de a contribui la eradicarea sărăciei:

> „Strategii politicii externe au recunoscut de mult timp că actele de altruism – încetarea comerţului cu sclavi, sprijinirea statelor în obţinerea independenţei lor faţă de imperii, extinderea asistenţei pentru reconstrucţie şi dezvoltare, furnzarea de ajutor umanitar după dezastrele naturale – sunt şi acte luminate în interes propriu" (Sachs, [2005], p. 331)

Dar dacă este vorba de interese, mai are oare moralitatea de jucat vreun rol? Jeffrey Sachs nu crede într-o ruptură între cele două planuri, cel al intereselor (utilitar) şi cel al moralei (deontic). Dimpotrivă, pe undeva, cele două se întîlnesc, argumentează economistul american, referindu-se la actele enumerate mai sus:

> „Acest interes propriu nu diminuează astfel de acte generoase. În cele din urmă, preceptele morale sunt reguli de comportare ce stabilesc o bază pentru cooperare şi reciprocitate, bază de care depinde civilizaţia" (Sachs, [2005], p. 331)

Pe scurt, conchide Sachs, atunci cînd se respinge ideea de dreptate internaţională, şi cerinţele de asistenţă care decurg din ea, se comit mai multe greşeli:

- se crede că „Statele Unite pot fi o insulă de stabilitate şi prosperitate pe o mare globală de sărăcie şi eşec economic. Istoria, însă, arată că nu este aşa" (idem, p. 332)
- se crede că
  > „forţele militare ale SUA pot asigura securitatea americanilor chiar în absenţa unei lumi stabile. Este aceeaşi greşeală care i-a făcut pe americani să creadă că SUA vor fi salutate ca eliberatoare la Bagdad, că prinderea lui Saddam Hussein va opri violenţa din Irak şi că încă un aslat contra Al Quaeda va pune capăt terorii. Indiferent că teroriştii sunt bogaţi, săraci sau din clasele de mijloc, ariile lor de lucru – bazele lor de acţiune – sunt societăţile instabile, marcate de sărăcie, şomaj, creştere demografică rapidă, foamete şi lipsă de speranţă. Dacă nu ne adresăm cauzelor adînci ale acestei instabilităţi, prea puţin se va realiza pe calea stăvilirii terorii" (Sachs, [2005], p. 330-331)
- statele dezvoltate promit ajutor şi nu îl dau, ceea ce este de asemenea o mare eroare

Controversele privind problematica dreptăţii internaţionale continuă, fără perspective imediate de atingere a unui consens.

*

Dezbateri intense se desfăşoară în legătură cu dreptatea şi în sfera protecţiei drepturilor omului. Adepţii universalismului susţin că drepturile omului au caracter

universal, că toate statele sunt obligate să le respecte, şi că intervenţia unui stat pentru apărarea drepturilor lezate ale cetăţenilor altui stat este legitimă, dreaptă (chiar obligatorie din punctul de vedere moral), cu toate că ea încalcă principiul respectării suveranităţii şi a independenţei. Cu alte cuvinte, universaliştii presupun că principiul respectării drepturilor omului este mai presus de cel al respectării suveranităţii naţionale. Criticii universalismului adoptă poziţia opusă: evocînd adesea diferenţele culturale, de valori şi tradiţii, dintre naţiuni, ei resping ideea universalităţii drepturilor omului, apărînd în schimb ideea *multiculturalismului*; se susţine astfel că diversitatea culturală exclude aplicarea uniformă a aceloraşi principii privind drepturile omului şi, odată cu ea, dreptul unui stat de a încălca suveranitatea altuia pentru protecţia acestor drepturi. Drepturile omului nu apar ca identice pretutindeni şi universale, ci ca relative la o cultură, la anumite tradiţii istorice, politice, morale. Aşadar, adepţii multiculturalismului tind să considere principiul respectării suveranităţii ca primordial faţă de cel al respectării drepturilor omului, pe baza presupunerii că suveranitatea şi independenţa sunt mijloace vitale pentru apărarea tradiţiilor culturale şi politice specifice fiecărui stat. Controversa continuă cu intensitate, fiecare dintre părţi evocînd argumente inspirate din experienţa politică; universaliştii observă că deseori ideea diversităţii culturale şi politice, a tradiţiilor sau opţiunilor diferite, nu este decît un pretext al regimurilor totalitare de justificare a abuzurilor comise de ele împotriva drepturilor omului (ceea ce este desigur adevărat); dimpotrivă, adversarii universalismului observă că ideologia drepturilor omului (lansată încă din timpul Revoluţiei franceze, şi folosită de regimul lui Napoleon) nu este adesea decît un pretext pentru intervenţii nelegitime, abuzive, agresive, ale unor state în treburile interne ale altora, un pretext pentru dominaţie şi hegemonie (ceea ce, din nou, este adesea adevărat). Spre exemplu, drepturile lezate ale unor minorităţi au constituit adesea pretextul pentru expansiune teritorială (nazismul, bunăoară, a făcut din drepturile lezate ale minorităţii germane din unele state central-europene pretextul ocupării acestora). Problema raportului dintre principiul respectării drepturilor omului şi principiul respectării suveranităţii statale rămîne deci acută şi tensionată.

O dispută similară s-a născut şi în legătură cu globalizarea. Adepţii acesteia susţin că globalizarea (economică, politică, informaţională) a determinat o reducere a independenţei şi a suveranităţii naţionale, şi, deci, că intervenţia străină sau internaţională într-un anumit stat (unde, spre exemplu, sunt lezate drepturile omului) nu mai poate fi considerată drept simplă încălcare a suveranităţii, drept simplă nedreptate. Adversarii acestui punct de vedere obiectează însă că globalizarea nu este doar o realitate de fapt, ci şi o ideologie, un mit justificator pentru hegemonia unor state care obţin maximum de avantaje economice, politice şi culturale de pe urma ei – în acest context, ei critică şi resping ca nedrepte numeroase iniţiative care încalcă suveranitatea naţională (cf. Pierre Bourdieu, în *Contraofensive*, [1999], p. 33-74, 110-122).

/4. 12/ Întrebări test

1. Comparați premisele gîndirii lui Hobbes cu cele ale gîndirii lui Kant, în problema naturii relațiilor dintre oameni
2. Definiți și comparați realismul politic și liberalismul internaționalist
3. Se pot deduce din ideile lui E. H. Carr și argumente *împotriva* realismului politic?
4. Ce înseamnă *duty to share*?
5. În ce constă problema localizării costurilor acolo unde sunt localizate responsabilitățile? Găsiți exemple relevante.
6. În ce contă dilema securității? Găsiți și alte exemple.
7. Analizați metafora «bărcii de salvare» (Hardin). Comparați argumentele pro și contra ei.
8. Comparați obligațiile de asigurare a dreptății economico-sociale cu cele ale moralității umanitare minimale (Nagel). Găsiți exemple de aplicare pentru cele două cazuri.
9. Ce este normativismul (în teoria relațiilor internaționale)?
10. Care sunt aspectele sub care apare problema dreptății internaționale (economice, politice, militare)? Explicați diferențele dintre ele.
11. Ce înseamnă 'multiculturalism'?
12. Ce înseamnă 'globalizare'?

Notă

În alcătuirea manualului de față, am folosit o serie de scurte fragmente din lucrări personale mai vechi, mai ales din cursurile mele de teoria deciziei raționale (utilizat în format electronic de studenții masteranzi), de etică economică şi socială (idem), din cartea mea *Introducere în politologie* (editura All, 2002), din articolul *«Pacea eternă» a lui Kant în perspectivă actuală*, publicat în format electronic în 2004, pe site-ul Institutului Goethe din Bucureşti, din articolele *Normativitate, naturalism, realism politic* şi *Fundamentele filosofice ale realismului politic modern*, publicate în Buletinul ştiințific al Universității din Piteşti (în 2005 şi respectiv 2006).

Am folosit, de asemenea, cîteva citate din traduceri de uz didactic făcute de doctoranzii mei Bogdan Popa, Dorina Cucu şi Laurențiu Gheorghe pentru studenții Facultății de Filosofie a Universității din Bucureşti, traduceri pe care le-am revizuit parțial şi eu. Tuturor le mulțumesc pentru eforturile depuse.

Îi mulțumesc în mod special doctorandei mele, asist. Dorina Cucu, pentru că a citit şi corectat şpaltul (printul) primului capitol din acest manual.

Bibliografie

1. Anton, Anatole; Fisk, Milton; Holmstrom, Nancy (eds) [2000] *Not for Sale: In Defense of Public Goods*, Westview Press
2. Arblaster, Anthony [1998] *Democrația*, Ed. Du Style
3. Arnsperger, Christian; Van Parijs, Philippe [2000] *Éthique économique et sociale*, Éditions La Découverte
4. Arendt, Hannah [1999] *Crizele republicii*, Humanitas
5. Axelrod, Robert [1984] *The Evolution of Cooperation*, Basic Books
6. Axelrod, Robert [1997] *The Complexity of Cooperation*, Princeton University Press
7. Barry, Brian [1989] *Theories of Justice*, vol.I, Harvester Wheatsheaf
8. Barry, Brian [1996] *Theories of Justice*, vol. II *Justice as Impartiality*, Clarendon Press
9. Barry, Brian [2001] *Culture and Equality*, Polity
10. Barry, Norman [1995] *An Introduction to Modern Political Theory*, Macmillan
11. Barry, Norman [1998] *Bunăstarea*, Du Style
12. Bastiat, Frédéric [1994] *Statul*, în *Viața românească*, nr. 11-12, nov.- dec. 1994
13. Berlin, Isaiah [2000] din *My Intellectual Path*, în volumul *The Power of Ideas*, editat de Henry Hardy, Princeton University Press
14. Berlin, Isaiah [1996] *Patru eseuri despre libertate*, Humanitas
15. Betts, Richard K. (ed) [2005] *Conflict after the Cold War*, Pearson Longman
16. Block, Walter [1998] *Pledoarii imposibile*, Nemira
17. Boucher, David; Kelly, Paul (eds.) [1998] *Social Justice. From Hume to Walzer*, Routledge
18. Boudon, Raymond [1998] *Efecte perverse și ordine socială*, Eurosong & Book
19. Bourdieu, Pierre [1999] *Contraofensive*, Meridiane
20. Brown, Chris [1999] *Universal human rights: a critique*, în Dunne, Wheeler (eds.), [1999]
21. Bull,Hedley [1998] *Societatea anarhică*, Știința
22. Clark, Ralph W. [1986] *Introduction to Moral Reasoning*, West Publishing Company
23. Commager, Henry Steele [1998] *Spiritul american*, Ed. Enciclopedică
24. Crăciun, Dan [2003] *Business and Morality*, Editura ASE
25. Dahl, Robert A. [1966] *A Preface to Democratic Theory*, University of Chicago Press
26. Dahl, Robert A. [2002] *Democrația și criticii ei*, Institutul European
27. Daniels, Norman [1996] *Justice and Justification*, Cambridge University Press
28. Daniels, Norman (ed) [1989] *Reading Rawls*, Stanford University Press
29. De George, Richard [1999] *Business Ethics*, Prentice Hall
30. Devlin, Patrick [1965] *The Enforcement of Morals*, Oxford University Press

31. Dowding, Keith [1998] *Puterea*, Du Style
32. Dunleavy, Patrick [1991] *Democracy, Bureaucracy and Public Choice*, Prentice Hall
33. Dunne, Tim; Wheeler, Nicholas J. (eds.) [1999] *Human Rights in Global Politics*, Cambridge University Press
34. Dworkin,Gerald [1986] *Paternalism*, în Clark [1986]
35. Dworkin, Ronald [1998] *Drepturile la modul serios*, ARC
36. Eggertsson, Thráinn [1999] *Economia neoinstituțională*, Cartier
37. Etzioni, Amitai [2002] *Societatea monocromă*, Polirom
38. Etzioni, Amitai [1998] (ed) *The Essential Communitarian Reader*, Rowman & Littlefield
39. Fisk, Milton [2000] *Surviving with Dignity in a Global Economy: The Battle for Public Goods*, în Anton, Fisk, Holmstrom (eds) [2000]
40. Flonta, Mircea (ed) [1992] *Filozoful-rege?*, Humanitas
41. Flonta, Mircea [2005] *Despre rațiunea morală comună*, în vol. *Kant în lumea lui şi în cea de azi*, Polirom
42. Friedman, Milton [1995] *Capitalism şi libertate*, Ed. Enciclopedică
43. Friedman, Milton şi Rose [1998] *Liber să alegi*, Editura All
44. Fromm, Erich [1983] *Texte alese*, Editura Politică (mai ales pp. 88-93; 183-190)
45. Galbraith, John Kenneth [1997] *Societatea perfectă*, Eurosong & Book
46. Galbraith, John Kenneth [2006] *Arta de a ignora săracii*, în *Le Monde diplomatique*, ediția română, iulie 2006
47. Gauthier, David [1986] *Morals by Agreement*, Clarendon Press
48. Giddens, Anthony [2001] *A treia cale*, Polirom
49. Giddens, Anthony [2001a] *A treia cale şi criticii ei*, Polirom
50. Goodin, Robert E. [1982] *Political Theory and Public Policy*, The University of Chicago Press
51. Goodin, Robert E. [1992] *Motivating Political Morality*, Blackwell
52. Gosseries, Axel [2004] *Penser la justice entre les générations*, Aubier
53. Gray, John [1997] *Endgames*, Polity Press
54. Gray, John [2002] *Cele două fețe ale liberalismului*, Polirom
55. Gray, John [1998] *Dincolo de liberalism şi conservatorism*, All
56. Hallowell, John A. [f.a.] *Temeiul moral al democrației*, Paideia
57. Hamlin, Alan; Pettit, Philip (eds) [1989] *The Good Polity*, Blackwell
58. Hardin, Garrett [1974] *Lifeboat Ethics: the Case Against Helping the Poor*, în *Psychology Today*, septembrie 1974
59. Hardwick, Philip; Langmead, John; Bahadur Khan [2002] *Introducere în economia politică*, Polirom
60. Harris, John [2001] (editor) *Bioethics*, Oxford University Press
61. Hayek, F. A. [1998] *Constituția libertății*, Ed. Institutul European
62. Hayek, F. A. [2001] *Filosofia socială a lui F. A. Hayek* (incluzînd articolele *Principiile unei ordini sociale liberale*, *Dreptatea socială ca atavism*, ş. a.), Polirom (coordonator: Adrian-Paul Iliescu)
63. Hayek, F. A. [1993] *Drumul spre servitute*, Humanitas

64. Held, David [2000] *Democrația și ordinea globală*, Ed. Univers
65. Hoffman, Michael W. [2001] Frederick, Robert E., Schwartz, Mark S. (eds) *Business Ethics*, Mc Graw Hill
66. Hogwood, Brian W. și Gunn, Lewis A. [2000] *Introducere în politicile publice*, Editura Trei
67. Hollis, Martin [2001] *Introducere în filosofia științelor sociale*, Editura Trei
68. Höffe, Otfried [1993] *Petit dictionnaire d'éthique* , CERF
69. Hospers, John [1961] *Human Conduct*, Harcourt, Brace and World
70. Hume, David [1992] *A Treatise of Human Nature*, Clarendon Press
71. Huntington, Samuel [1994] *Viața politică americană*, Humanitas
72. Iliescu, Adrian-Paul [2002] *Introducere în politologie,* All
73. Iliescu, Adrian-Paul (coordonator) [2001] *Filosofia socială a lui F. A. Hayek*, Polirom
74. Iliescu, Adrian-Paul [2005] *Raționalism, raționalism politic și eroarea încapsulării*, în vol. *Filosofia azi* (Editori: Mircea Dumitru, Adrian-Paul Iliescu, Patricio Brickle), Editura Universității din București, pp. 137-146
75. Iliescu, Adrian-Paul; Socaciu, Emanuel (coord) [1999] *Fundamentele gîndirii politice moderne*, Polirom
76. Jaspers, Karl [1986] *Texte filosofice*, Editura Politică
77. Kagan, Robert [2002] *Power and Weakness*, în Policy Review, No. 113, June and July
78. Kant, Immanuel [1972] *Întemeierea metafizicii moravurilor* și *Critica rațiunii practice*, Ed. Științifică
79. Kant, Immanuel [1991] *Metafizica moravurilor*, în vol. *Scrieri moral-politice* (editat de Rodica Croitoru), Ed. Științifică
80. Kant, Immanuel [1991] *Spre pacea eternă* în vol. *Scrieri moral-politice* (editat de Rodica Croitoru), Ed. Științifică
81. Kissinger, Henry [2002] *Diplomația*, All
82. Kuhse, Helga; Singer, Peter [2001] *A Companion to Bioethics*, Blackwell
83. LaFollette, Hugh [2007] (ed) *Ethics in Practice*, Blackwell
84. Lakoff, George [1996] *Moral Politics*, University of Chicago Press
85. Leibniz, G. W. [1972] *Opere filozofice*, vol. I, Ed. Științifică
86. Lindblom, Charles E., Woodhouse, Edward J. [2003] *Elaborarea politicilor*, Cartier
87. Machiavelli [1995] *Principele*, Minerva
88. MacIntyre, Alasdair [1998] *Tratat de morală (După virtute)*, Humanitas
89. Magee, Brian (ed) [1978] *Men of Ideas*, volum editat de BBC
90. Manin, Bernard [1997] *The Principles of Representative Government*, Cambridge University Press
91. McConnell, Campbell; Brue, Stanley L. [1996] *Economics*, McGraw-Hill
92. McElroy, Robert W. [1992] *Moralitatea în politica externă americană*, Paideia
93. Meggle, Georg [2000] *NATO-Moral und Kosovo-Krieg* (conferință)
94. Meggle, Georg [2002] *Terror und der Krieg gegen hin* (conferință)
95. Mill, John Stuart [2005] *Despre libertate*, (ediția a III-a), Humanitas
96. Mill, John Stuart [1994] *Utilitarismul*, Alternative

97. Minogue, Kenneth [1998] *Social justice in theory and practice*, în Boucher. Kelly (eds) [1998]
98. Miroiu, Adrian [2006] *Fundamentele politicii*, Polirom
99. Murphy, Liam; Nagel, Thomas [2002] *The Myth of Ownership*, Oxford University Press
100. Nagel, Thomas [1979] *Mortal Questions*, Cambridge University Press
101. Nagel, Thomas [1991] *Equality and Partiality*, Oxford Univeristy Press
102. Nagel, Thomas [1994] *Oare ce înseamnă toate astea?*, All
103. Nagel, Thomas [2005] *The Problem of Global Justice*, în *Philosophy and Public Affairs*, vol. 33, nr. 2
104. Narveson, Jan [1999], *Gauthier and Libertarianism*, comunicare la *Conference on Value Inquiry*
105. Nielsen, Kai [1972] *On Moral Truth*, în Fred J. Abbate (ed) *The Philosophic Impulse*, Wadsworth Publishing Co.
106. Nietzsche, Friedrich [1991] *Dincolo de bine şi de rău*, Humanitas
107. Friedrich Nietzsche [1999] *Voinţa de putere*, Editura Aion
108. Nisbet, Robert [1982] *Prejudices : A Philosophical Dictionary*, Harvard University Press
109. North, Douglass C. [2003] *Instituţii, schimbare instituţională şi performanţă economică*, Ştiinţa
110. Nozick, Robert [1997] *Anarhie, stat şi utopie*, Humanitas
111. Nussbaum, Martha [1999] *Sex and Social Justice*, Oxford University Press
112. Nye, Joseph S. [2003] *Understanding International Conflicts*, Longman
113. Olson, Mancur [1971] *The Logic of Collective* Action, Harvard University Press
114. Olson, Mancur [1999] *Creşterea şi declinul naţiunilor*, Humanitas
115. Parfit, Derek *Equality or Priority?* în Harris [2001]
116. Păun, Gh. [1983] *Din spectacolul matematicii*, Albatros
117. Paul, Jeffrey (ed) [1981] *Reading Nozick*, Rowman and Littlefield
118. Petrescu, Camil [1962] *Opinii şi atitudini*, Editura pentru literatură
119. Petrescu, Nicolae [2004] *Memorii*, Editura Vestala
120. Popper, Karl R. [1993] *Societatea deschisă şi duşmanii ei*, Humanitas, 1993
121. Rachels, James [2000] *Introducere în etică*, Editura Punct
122. Rand, Ayn [1986] *The Nature of Government*, fragment în Clark [1986]
123. Rawls, John [1971] *A Theory of Justice*, The Belknap Press of Harvard University Press
124. Rawls, John [1993] *Political Liberalism*, Columbia University Press
125. Rawls, John [2001] *Justice as Fairness: A Restatement*, Harvard University Press
126. Rosen, Michael; Wolff, Jonathan (eds) [1999] *Political Thought*, Oxford University Press
127. Saatchi, Maurice [2002] *It is the poor who pay for Labour's tax policy*, în *The Sunday Telegraph*, 14 aprilie 2002
128. Sachs, Jeffrey D. [2005] *The End of Poverty*, Penguin Books
129. Sandel, Michael [1996] *Democracy's Discontent*, Harvard University Press

130. Sandel, Michael [1982] *Liberalism and the Limits of Justice*, Cambridge U. P.
131. Sartori, Giovanni [2007] *Ce facem cu străinii*, Humanitas
132. Salat, Levente [2001] *Multiculturalismul liberal*, Polirom
133. Schmitt, Carl [1996] *The Concept of the Political*, The University of Chicago Press,
134. Sen, Amartya [2004] *Dezvoltarea ca libertate*, Ed. Economică
135. Sen, Amartya [1988] *On Ethics and Economics*, Blackwell
136. Singer, Peter [1993] *Practical Ethics,* Cambridge University Press
137. Sowell, Thomas [1996] *Knowledge and Decisions*, Basic Books
138. Spencer, Herbert [1996] *Individul împotriva statului*, Ed. Timpul
139. Stiglitz, Josef [2003] *The Global Benefits of Equality*, în ziarul *The Guardian*, 8 sept 2003
140. Sugden, Robert *Maximizing Social Welfare: Is it the Government Business?*, în A. Hamlin, şi P. Pettit (eds) [1989] *The Good Polity*, Blackwell, 1991
141. Taylor, Charles [2006] *Etica autenticităţii*, Idea Design and Print
142. Teodorescu, Alin (editor) [1989] *Mari gînditori şi filosofi francezi ai veacului al XIX-lea*, Minerva
143. Vallentyne, Peter (ed) [2003], *Equality and Justice: Distribution of What*, Routledge
144. Waltz, Kenneth [2001] *Omul, statul şi războiul*, Institutul European
145. Waltz, Kenneth [2006] *Teoria politicii internaţionale*, Polirom
146. Walzer, Michael [1993] *The Spheres of Justice*, Blackwell (există şi alte ediţii, anterioare, dar aceasta fost utiliaztă aici)
147. Walzer, Michael [2002] *Despre tolerare*, Institutul European
148. Walzer, Michael [1974] *Political Action:The Problem of Dirty Hands*, în vol. *War and Moral Responsibility*, editat de M. Cohen, T. Nagel, T. Scanlon, Princeton University Press
149. Warburton, Nigel [2000] *Filosofia*, Ed. Punct (cap. 2. pp. 37-56)
150. Weber, Max [2007] Etica protestantă şi spiritul capitalismului, Humanitas
151. Weber, Max [1992] *Politica, o vocaţie şi o profesie*, Ed. Anima
152. Wight, Martin [1998] *Politica de putere*, Arc
153. Williams, Bernard [1993] *Introducere în etică*, Ed. Alternative
154. Wittgenstein, Ludwig [1992] *O conferinţă despre etică*, în Flonta [1992]